BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

ISSN 0336-1519

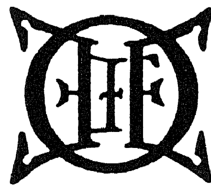
BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXXIV



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1985

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)



ETIENNE LAMOTTE

1903–1983

PAR

HUBERT DURT

La personnalité de Mgr Etienne Lamotte[1], décédé le 5 mai 1983, a pu sembler se dissimuler derrière une œuvre immense et d'une minutie sans pareille. Il saluait la «distinction» de grands esprits comme Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu pour n'avoir quasi rien confié d'eux-mêmes dans leur œuvre. A fortiori, devait-il penser, leur traducteur et exégète doit-il s'effacer derrière ces grands modèles d'effacement. D'autre part, par discrétion et par une conscience aiguë de l'impermanence, et par conséquent de la valeur du moment qui passe, il n'aimait ni les trop longues conversations—que de fois n'a-t-il pas loué le Vinaya d'avoir condamné la parole oiseuse (*saṃbhinnapralāpa*)?—ni les trop grands sujets. Là aussi, l'apologue du Buddha comptant les feuilles de *śiṃśapa*[2] ou le silence de Vimalakīrti lui servaient de précieuses références. Il abhorrait par dessus tout les questions sur les rapports entre sa profonde vocation religieuse chrétienne et son inlassable investigation de la doctrine bouddhique.

Et pourtant, l'exégète et historien majeur du bouddhisme que fut Etienne Lamotte était doué d'une personnalité chaleureuse et a vécu une bien vie plus mouvementée qu'on pourrait le supposer. C'est à travers de nombreuses épreuves qu'il a atteint son but: laisser une œuvre écrite bien ordonnée, restituant le plus fidèlement possible une pensée subtile, lointaine dans le temps et dans l'espace, mais dont la valeur est universelle et permanente. Il n'avait pas l'orgueil de se faire connaître, mais le souci qu'a l'artisan consciencieux de fournir des outils de travail bien faits. Dans son cas, il s'agissait d'ajouter quelques livres à ceux dont le fait de «rester» constituait pour lui le plus beau mérite scientifique.

Le souci de l'organisation de son œuvre motivait son horreur de la dispersion. En tout état de cause, n'avait-il pas à assumer un programme d'enseignement incroyablement lourd ainsi

[1] Voir la *Notice sur Mgr E. Lamotte, Professeur à l'Université de Louvain*, Louvain, 1972, 44p., qui contient des resumés rédigés par E. Lamotte lui-même sur chacun de ses livres et articles principaux. La préface "L'œuvre de Mgr Etienne Lamotte" [par D. Donnet] au volume *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr E. Lamotte*, PIOL 23, Louvain, 1980, p. VII - XVI, est une paraphrase de cette notice, avec mise à jour de la bibliographie jusqu'à 1980. Les derniers articles d'E. Lamotte (1981–1984) sont signalés à la p. 27 du présent article.

[2] «La personnalité et l'esprit de Śākyamuni», *BCL*, 1955, p. 213; *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, p. 53.

que de nombreuses charges administratives? Les charges lui venaient avec les honneurs scientifiques, puisque, comme il le remarquait, «plus quelqu'un travaille et donc a besoin de tout son temps, moins on le laisse en paix!» Chacun sait combien l'œuvre d'Etienne Lamotte est intimement liée à celle de son maître Louis de La Vallée Poussin. Il est cependant possible à présent de mieux distinguer l'originalité respective des deux phares de l'école belge. E. Lamotte a consacré à son maître plusieurs évocations, dont le joyau de ce genre ingrat qu'est sa «Notice sur Louis de La Vallée Poussin, Membre de l'Académie» (26p.) dans le 131e volume de l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique* (1965). Il s'agit d'un texte reflétant l'humanité, la science et la qualité littéraire à la fois du modèle et du peintre. Toutefois, la seule critique que se permettait E. Lamotte à l'égard du maître qu'il vénérait était le regret que La Vallée Poussin n'ait pas éprouvé davantage, en dehors de ses ouvrages majeurs «qui restent», le souci de l'organisation de son œuvre: des trésors de pensée et d'information se trouvent disséminés dans une multitude d'articles et de notes que l'on doit reconstituer comme un puzzle à travers des publications collectives et des périodiques du monde entier. Tout en s'imposant un régime de travail incroyablement exigeant, E. Lamotte fut plus économe de ses forces et nous laisse une œuvre construite comme une cathédrale dont tous les éléments contribuent à l'ensemble. Seule l'amitié ou la fidélité pouvait l'écarter temporairement de son chantier principal. Ainsi en fut-il pour ses évocations[3] de La Vallée Poussin, Sylvain Lévi, etc., mais nous verrons aussi que certaines de ses meilleures études brèves, données à des «mélanges» honorant ses amis, trouvent une place privilégiée dans l'ensemble de son œuvre. D'autre part, nombreux sont ses articles de périodiques qui ont servi de ballon d'essai avant que le sujet traité trouve sa destination et sa mise au point définitive dans un de ses ouvrages alors en cours d'élaboration.

C'est en mettant l'accent sur la très remarquable «organisation» de l'œuvre d'E. Lamotte que la présente notice voudrait rendre un hommage d'admiration et de reconnaissance à un maître qui comptait des disciples par son enseignement à Louvain mais, plus encore, des fidèles partout dans le monde, venus à lui grâce à la lecture de ses écrits.

* * *

Cadet d'une famille nombreuse et très unie, Etienne Paul Marie Lamotte naquit à Dinant, le 21 novembre 1903. Ses ancêtres vivaient à Ave, village situé à la lisière des Ardennes et de la Vallée de la Meuse. Son père, Georges Lamotte, magistrat et historien distingué, fut aussi

[3] Citons, en suivant l'ordre chronologique de leur publication:

—«Louis de La Vallée Poussin», *Revue du Cercle des Alumni de la Fondation Universitaire*, IV, 3, 1933, p. 1–17.

—«Louis de la Vallée Poussin (Notice nécrologique)», *Le Flambeau*, 21, 3, 1938, p. 275–286.

—«Notice sur le Chevalier Charles de Harlez de Deulin», *Annuaire A.R.B.*, 119e année, 1953, p. 414–440.

—«L'œuvre indianiste de Roger Goossens», *Nouvelle Clio*, 6, 1954, p. 193–198.

—«Paul Demiéville», *Orbis*, 6, 1957, p. 230–235.

—«Mgr Théophile Lefort», *Le Muséon*, 72, 1959, p. 251–255.

—«Gérard Garitte», *Orbis*, 9, 1960, p. 232–247.

—«L'œuvre bouddhique de Sylvain Lévi», *Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance*, Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1964, p. 35–51.

—«Notice sur Louis de La Vallée Poussin, Membre de l'Académie», *Annuaire A.R.B*, 131e année, 1965, p. 145–168. Traduction japonaise dans *Buddhist Seminar*, Ōtani University, N° 3, 1966, p. 77–94. Une traduction anglaise, par Eric Grinstead, est encore inédite.

—«Lettre à Olivier Lacombe du 7 février 1967», *Louis Renou, In Memoriam*, Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1967, p. 31–33.

un excellent humaniste classique. E. Lamotte aimait à rappeler qu'il se fiait à son père, qui mourut nonagenaire en 1952, pour l'interprétation de passages difficiles en grec ou en latin. Son enfance fut traversée par la 1re Guerre mondiale, qui commença en 1914 par des massacres de populations civiles dans la vallée de la Meuse, en particulier à Dinant. Cette période troublée obligea les siens à se retirer en pleine forêt. C'est là que le jeune Etienne contracta une familiarité avec la nature dont il conserva la nostalgie et qu'il put entretenir par des retours réguliers à son pays d'origine, à la belle demeure d'Ave dont une partie remonte au XVIIe siècle.

E. Lamotte fit de très bonnes études d'humanités gréco-latines au Collège Notre-Dame de Belle-Vue à Dinant. Il devait évoquer plus tard, avec conviction, ces collèges de province où, à l'abri de la distraction, l'on garde le sens de l'effort et des classiques[4]. Suivant l'exemple de son seul frère aîné, Armand Lamotte, il prit le chemin de la prêtrise. Comme l'évêque de son diocèse, Namur, à prédominance rurale, était défavorable à la vocation d'un jeune homme souhaitant poursuivre des études supérieures, E. Lamotte fut transféré, par faveur spéciale du Cardinal Mercier, l'un des promoteurs du néo-thomisme, dans l'archidiocèse qu'il gouvernait à Malines. Il quitta les vallées mosanes, dont l'âge de gloire était le moyen-âge roman, pour des cités brabançonnes, gothiques avant tout: Malines, siège du Grand Séminaire, et Louvain, siège de l'Université catholique, toutes deux imprégnées encore des souvenirs de leur âge d'or, le XVe siècle bourguignon. E. Lamotte approfondit à Louvain ses études de philologie classique, s'initia à la philosophie scolastique (baccalauréat en philosophie de St. Thomas en 1923) et aborda les langues orientales: le sanscrit, l'avestique et l'arménien, qui étaient enseignés surtout dans la perspective de la grammaire comparée des langues indo-européennes par le Professeur Albert Carnoy. Comme beaucoup de jeunes clercs prometteurs, il fut ensuite envoyé à Rome. On remarquera que c'est à l'*Università della Sapienza* qu'il suivit le cours de sanscrit de Carlo Formichi. Sans doute est-ce à son séjour au Collège belge de la *Via del Quirinale* que remonte l'orientation définitive d'E. Lamotte vers l'étude de la pensée indienne. De cette année romaine (1927), il contracta un attachement indéfectible pour l'Italie, sa langue, sa littérature, attachement qui fut comme sanctionné en 1967 par un doctorat *honoris causa* de l'Université de Rome qu'il avait fréquentée quarante ans plus tôt.

A son retour de Rome, de lourdes tâches attendaient E. Lamotte dans l'enseignement secondaire à Louvain. Il ne devait pas trop tarder à être intégré à l'Université grâce à la clairvoyance d'un recteur de grande classe doublé d'un orientaliste distingué, Mgr Paulin Ladeuze. Il bénéficia d'autre part d'un concours de circonstances exceptionnel: le plus grand indianiste et bouddhisant belge, Louis de La Vallée Poussin, venait de se trouver «mis en disponibilité». L'Université d'Etat de Gand l'avait déchargé de son enseignement, tout en lui conservant le titre et les avantages de sa fonction, afin de promouvoir un enseignement unilingue néerlandais. La Vallée Poussin était donc tout disposé à accueillir dans sa demeure bruxelloise un jeune orientaliste plein de promesses. Pendant dix ans, jusqu'à la mort du maître en 1938, leurs séances de travail commun furent bi-hebdomadaires. Les deux hommes ne se ressemblaient guère. Nous savons, par le portrait déjà mentionné qu'E. Lamotte nous en a laissé, que Louis de La Vallée Poussin avait le corps frêle et le génie primesautier. Etienne Lamotte était, lui, solidement bâti et muni du sérieux tempéré de bonhomie d'un

[4] *Orbis* 9, 1960, p. 233.

enfant des confins ardennais. Nous verrons tout au long de cette notice combien leur collaboration fut fructueuse.

Le premier travail que publia E. Lamotte fut sa thèse de doctorat:

Notes sur la Bhagavad-Gītā. (Paris, Geuthner, 1929, xiii + 153 p.).

On y reconnaît immédiatement sa méthode rigoureuse et son goût pour les œuvres fondamentales. On remarque aussi que c'est par un travail d'indianisme «pur» que débuta E. Lamotte à une époque où les études bouddhiques réclamaient déjà leur autonomie. L. de La Vallée Poussin introduisit cette thèse par une brillante préface où il hasarde quelques rapprochements entre thèmes de la *Gītā* et thèmes bouddhiques. Prudent, E. Lamotte ne se livre qu'à l'un ou l'autre rapprochement sur des points de formulation. Trop sévère pour lui-même, il considéra plus tard comme une œuvre de jeunesse cette thèse sur la brahmanisation du Kṛṣṇaïsme qui n'a été tirée qu'à un nombre limité d'exemplaires. Elle se signale par sa clarté, par sa maîtrise à la fois des textes philosophiques et religieux indiens et des travaux modernes, surtout allemands, sur le sujet, et par un bon sens, enfin, qu'E. Lamotte gardera toujours face aux tendances destructives de l'hyper-critique. Nous citerons ici les dernières lignes de la conclusion (p. 131) qui indiquent déjà un centre d'intérêt autour duquel toute l'œuvre d'E. Lamotte peut, croyons-nous, s'articuler: «*Son plus grand mérite* [*de la Gītā*], *à notre avis, est d'avoir examiné d'une façon aussi synthétique et magistrale que possible le problème de la délivrance qui a préoccupé et préoccupe toujours l'Inde.*»

Grâce à cet ouvrage, E. Lamotte bénéficia de la bourse de voyage du Concours universitaire, ce qui lui permit de faire enfin un long séjour à Paris (1931–32). Paris connaissait alors un âge d'or des études orientales et particulièrement des études bouddhiques. La véritable adoption que reçut le jeune savant belge de la part du milieu orientaliste français devait le marquer pour la vie. Il put encore recueillir l'enseignement de Sylvain Lévi, à qui il consacra plus tard, pour le centenaire de sa naissance, une pénétrante étude[5]. Pour le sanscrit, il fut également l'élève d'Alfred Foucher, avec qui il fut très lié surtout durant les dernières années de la longue vie de celui qu'il appelait le «*Renan de nos études*»[6]. C'est dans les comptes-rendus de ses derniers ouvrages qu'E. Lamotte lui témoigna son attentive admiration[7]. Pour le chinois, il eut pour maître Paul Demiéville, avec qui une longue amitié donna lieu plus tard à un modèle de collaboration scientifiques: Lamotte donna un appendice au *Concile de Lhasa* de Demiéville:

«**Le troisième Bhāvanā-krama de Kamalaśīla, traduction de la version tibétaine**», app. à P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. VII, Paris, 1952, pp. 336–353.

P. Demiéville, de son côté, donna en appendice à *L'Enseignement de Vimalakīrti* de Lamotte un aperçu sur «Vimalakīrti en Chine»[8]. E. Lamotte suivit le cours de tibétain de Marcelle Lalou et le cours de pāli de Jean Przyluski. A l'Institut de Civilisation Indienne, il noua de nombreuses amitiés, en particulier avec son aîné, Louis Renou, et avec ses

[5] *Hommage à Sylvain Lévi*, Paris , 1964, p. 35–51.

[6] *Ibid.* p. 38.

[7] Comptes-rendus sur *La Vieille Route de l'Inde, de Bactres à Taxila*, Paris, 1947, et sur *La Vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949, dans *Le Muséon*, 62, 1949, p. 178–188 et p. 251–260.

[8] Louvain, 1962, p. 438–455. Reproduit dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, p 347–364.

compagnons de recherche, Jean Filliozat et Olivier Lacombe. C'est avec Przyluski qu'il publia dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* son premier article scientifique:

"**Bouddhisme et Upaniṣad**", *BEFEO* 32, 1932, pp. 1–23.

Le sujet, «Bouddhisme et Upaniṣad», indique qu'E. Lamotte se trouvait à la croisée des chemins entre l'indianisme et le bouddhisme. Il y traduit intégralement des passages importants de plusieurs Upaniṣad: *Praśna, Māṇḍukya, Akṣi*, tandis que Przyluski propose des parallélismes non seulement avec les doctrines de délivrance du Petit Véhicule mais aussi avec les premières élaborations des doctrines des Terres dans le Grand Véhicule.

A son retour de Paris, dans le court laps de temps qui s'étendit jusqu'à la IIe Guerre mondiale, E. Lamotte allait donner aux études bouddhiques trois ouvrages qui demeurent encore aujourd'hui très importants: le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, le *Karma-siddhi-prakaraṇa* et le *Mahāyāna-saṃgraha*. Ces ouvrages le propulsèrent immédiatement au premier rang de sa spécialité. En 1936, l'orientalisme allemand, par la voix du *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*[9], l'appelait à combler par son œuvre le vide que venait de laisser la disparition prématurée du génial bouddhisant soviétique Eugen Obermiller[10]. On peut considérer comme un ensemble ces publications des années 1935–39: elles ont de nombreux rapports entre elles, en particulier le dénominateur commun de la doctrine de la connaissance-réceptacle (*ālaya-vijñāna*), et sont également en rapport avec l'œuvre qu'achevait alors Louis de La Vallée Poussin, qui décéda en 1938.

Avant d'analyser brièvement ces trois ouvrages, clarifions ici les données bibliographiques qui les concernent:

I. L'Explication des Mystères (Saṃdhinirmocanasūtra), **texte tibétain édité et traduit**, Université de Louvain, *Recueil des travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie*, 2e série, 34e fascicule, Louvain, 1935, 238 p.

Cet ouvrage fut précédé par

«Les trois caractères et les trois absences de nature propre dans le Saṃdhinirmocana-sūtra, chap. VI et VII», *Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique* (dorénavant abrégé en *BCL*), Bruxelles, 1935, p. 289–303.

II. Le Traité de l'Acte (Karmasiddhiprakaraṇa) **de Vasubandhu** [Edition de la version tibétaine, reproduction photographique de la traduction chinoise par Hiuan-tsang, traduction française annotée], *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, IV, 1936, pp. 151–263.

Cet ouvrage est muni d'un appendice:

«Madhyamakavṛtti, XVIIe chapitre, Examen de l'acte et du fruit» [Traduction française du commentaire (*Prasannapadā*) par Candrakīrti du chapitre XVII des *Mūla-Madhyamaka-kārikā* de Nāgārjuna], *MCB* IV, 1936, p. 265–288.

E. Lamotte devait revenir au *Karmasiddhiprakaraṇa* en donnant une préface en français à l'étude, renouvelée à la lumière d'un commentaire de Sumatiśīla, que lui consacra Susumu Yamaguchi:

[9] *ZDMG* 1936, p. 233 (Compte-rendu du *Samdhinirmocanasūtra*).

[10] Sur E. Obermiller, voir Th. Stcherbatsky, «Obituary Notice», *Indian Historical Quarterly*, XII, 1936, p. 378–382.

Seshin no Jōgōron, Jo, Kyōto, 1951, p. 1–10.

III. **La Somme du Grand Véhicule (Mahāyāna-saṃgraha) d'Asaṅga**, Tome I: *Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang)*, p. VIII + 72, Tome II: *Traduction et commentaire*, p. 345 + 72, *Bibliothèque du Muséon*, volume 7, Louvain, 1938–39.

La reproduction de cet ouvrage dans les *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, vol. 8, Louvain-la-neuve, 1973, fut accompagnée d'un nouvel avant-propos par E. Lamotte (p. I–VII).

L'édition originale de cet ouvrage fut précédée par

«L'Ālaya-vijñāna (le Réceptacle) dans le Mahāyānasaṃgraha, chap. II», [11] *MCB* III, 1935, p. 169–255.

Dans le même volume des *MCB*, cette étude était précédée par une «Note sur l'Ālayavijñāna» de L. de la Vallée Poussin (p. 144–168).

Ces trois ouvrages doivent être considérés dans la perspective du regain d'intérêt pour le bouddhisme "idéaliste" du Yogācāra-vijñānavāda que suscita la publication de nombreux textes de ce courant dans les années de l'Entre-deux-guerres. L. de La Vallée Poussin venait d'achever sa *Vijñapti-mātrata-siddhi* (Paris, 1928–30)[12] et Sylvain Lévi, qui avait été un précurseur par son édition et sa traduction du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (Paris, 1907–11), venait d'examiner la "notion de tréfonds" (*ālaya-vijñāna*) dans ses *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (Paris, 1932).

I. *L'Explication des Mystères*. Aussi bien le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* que la *Siddhi* se réfèrent au *Saṃdhinirmocanasūtra*, dont E. Lamotte montra d'abord le caractère composite, malgré son antiquité dans ce qu'il appela la "*seconde vague*"[13] des *Mahāyānasūtra*. Les quatre premiers chapitres de la version tibétaine (réunis en un seul chapitre dans la version de Hiuan-tsang) présentent l'aspect d'un texte de *Prajñāpāramitā-sūtra*. Les chapitres V et VI et le long chapitre VII, terminé par une dédicace du *sūtra*, expriment, dans un style de *śāstra*, discursif et agrémenté de métaphores, les doctrines les plus importantes de l'ouvrage: la connaissance appropriatrice (*adana-vijñāna*) et la connaissance réceptacle, les trois natures, le Véhicule unique et les trois étapes de la prédication bouddhique. Enfin, les trois chapitres finaux s'apparentent au style d'Abhidharma: énumérations catéchétiques, brefs développements scolastiques, parfois d'une redoutable complexité. C'est dans le VIII[e] chapitre, §7 que figure le fameux passage primordial sur l' "Idée-sans-plus" (*vijñapti-mātra*).[14] On y trouve en outre, à un stage encore élémentaire, certains des grands thèmes du Grand Véhicule: quiétude (*śamatha*) et inspection (*vipaśyanā*), vacuité (*śūnyatā*) dans le chap. VIII; doctrine des terres (*bhūmi*) et des vertus (*pāramitā*) dans le chap. IX et corps de Bouddha (loi, délivrance et transformation), espèces d'enseignement se résumant en la Dhāraṇī universelle, etc. dans le chap. X.

[11] Le chapitre présenté ici comme II deviendra le chapitre I «Support du connaissable» (*jñeyāśraya*) en faisant suite au Prologue (*Prastāvanā*) dans l'édition définitive de la *Bibliothèque du Muséon*. C'est aussi dans cette édition que paraîtront les deux parties suivantes de ce «chapitre II», dont la publication était prévue (cf. *MCB* III, p. 170) pour le volume suivant des *MCB*.

[12] L'index de cet ouvrage, publication posthume due aux soins d'E. Lamotte, *Buddhica, Mémoires*, Tome VIII, parut à Paris en 1948.

[13] Avant-propos à la réédition du *Mahāyānasaṃgraha* (1973), p. IX.

[14] Voir l'étude récente de L. Schmithausen, «On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII, 7», *Studies of Mysticism in Honor of the 1150*[th] *Anniversary of Kōbō Daishi's Nirvānam, Acta Indologica* VI, 1984, p. 433–455.

E. Lamotte accéda au *Saṃdhinirmocana* par son versant tibétain. Il en édita le texte d'après un xylographe de la Bibliothèque Nationale. Il abordait pour la première fois le problème de la reconstitution des termes sanscrits perdus. Il adopta ici une méthode qu'il abandonna dans la suite: présenter les équivalents sanscrits, mot par mot, dans l'appareil de notes de l'édition du texte tibétain. Les termes sanscrits et éventuellement les phrases sanscrites se déroulent ainsi en bas de page à la façon d'un commentaire perpétuel. Dans la suite, il généralisa une pratique qui tend à s'imposer aujourd'hui mais qui n'apparaît encore que timidement ici: insérer en italiques et entre parenthèses la reconstitution sanscrite à l'intérieur de la traduction française. En ce qui concerne cette traduction, comme il le dit dans sa préface, il s'efforçait de "*rendre par des équivalents français les termes les plus techniques*". Il devait donc se forger une terminologie française compréhensible qui n'était ni le jargon de dérivation sanscrite utilisé par Sylvain Lévi, ni les termes sanscrits introduits tels quels dans le texte français, formule à laquelle recourait souvent La Vallée Poussin.

C'est aux problèmes de terminologie qu'est consacré le compte-rendu de l'ouvrage par J. Filliozat[15]. Comme il le fera plus tard dans son fameux compte-rendu du *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*. vol. I et II[16], ainsi que dans son appendice déjà mentionné sur "Vimalakîrti en Chine", P. Démiéville nous livre, sous forme de compte-rendu[17], un véritable appendice qui aurait pu être intitulé "le *Saṃdhinirmocana* en Chine". Il y insiste notamment sur l'intégration de la totalité de ce *sūtra* dans le corpus du Vijñānavāda qu'est le *Yogācārabhūmiśāstra* (rouleaux 75 à 78) également traduit par Hiuan-tsang. Enfin, L. de La Vallée Poussin, arrivé au terme de sa vie, conclut sa brève recension[18] par une phrase prophétique et émouvante de modestie: *"Je laisserai en bonnes mains le flambeau de cette petite mais passionnante philologie"*.

II. *Le Traité de l'Acte*. L. de La Vallée Poussin s'intéressait au *Karmasiddhiprakaraṇa* de Vasubandhu parce qu'il y voyait un lien possible entre l'œuvre la plus considérable de Vasubandhu, l'*Abhidharmakośa*[19], et la *Vijñaptimātratasiddhi*, déjà mentionnée, deux ouvrages dont la traduction commentée qu'il en donna restent sa contribution majeure aux études bouddhiques. Le *Saṃdhinirmocana* conduisait tout naturellement E. Lamotte au *Karmasiddhi*: ce court traité sautrāntika ne va-t-il pas jusqu'à citer le *Saṃdhinirmocana*, *sūtra* mahayanique? On n'a pas fini de discuter[20] le rôle de cette citation faite à deux reprises: a-t-elle une valeur scripturaire ou est-elle simplement une illustration à l'appui de la thèse de la connaissance réceptacle que soutient le *Karmasiddhi*? En fait, cet ouvrage contient un exposé (p. 247–256) sur l'*ālaya-vijñāna*, sur son double aspect de connaissance-rétribution (*vipāka-vijñāna*) et de connaissance en action (*pravṛtti-vijñāna*) et sur son irréductibilité à l'*ātman*. D'autre part, la portée de sa référence au *Saṃdhinirmocana* est atténuée par son

[15] *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 1936, p. 568–570. Sur la méthode de présentation des traductions, voir encore les opinions exprimées dans les CR du *Vimalakīrti* par R. H. Robinson, *IIJ* 9, 1966, p. 151 et par J. May, *TP* 51, 1964, p. 94 et dans les CR du *Śūraṃgamasamādhi* par J. W. de Jong, *OLZ* 65, 1970, Nr. 1/2, p. 72 et par R. E. Emmerick, *JRAS*, 1967, p. 167.

[16] *JA*, 1950, p. 375–395. Reproduit dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, p. 470–490.

[17] *JA*, 1936, p. 645–656.

[18] *MCB*, V, 1937, p. 231.

[19] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté*, 6 vols., Louvain-Paris, 1923–1931; réédition anastatique avec préface d'E. Lamotte, *MCB* XVI, 1971.

[20] Voir G. Morichini, «The Spiritual Struggle of Vasubandhu and his *Karmasiddhiprakaraṇa*», *East and West*, 6, I, 1955, p. 31–33; S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidas, 1984, p. 152.

assertion que des *sūtra* du petit Véhicule, disparus à son époque, manifestaient déjà une certaine information sur la connaissance-réceptacle (p. 252).

E. Lamotte en conclut que la connaissance-réceptacle est une "*invention des Sautrāntika que les Vijñānavādin leur ont empruntée en l'adaptant à la doctrine du 'rien que pensée'* " (p. 178) et que "*la doctrine de l'ālaya exposée ici constitue une psychologie réaliste et non idéaliste*" (p. 179). Il ajoute cependant que le réalisme sautrāntika finissant est proche de l'idéalisme vijñānavādin: Asaṅga, qui, selon la légende, y aurait entraîné son frère Vasubandhu, "*a prêché un converti*", écrit-il, p. 179. Pour le reste, E. Lamotte considère que l'attribution qui a été faite du *Karmasiddhiprakaraṇa* au Grand Véhicule est abusive car, comme le *Kośa*, il n'envisage que des théories de diverses écoles du Petit Véhicule pour leur opposer la théorie sautrāntika. S. Yamaguchi qui s'était intéressé à ce traité pour les mêmes raisons que La Vallée Poussin, se montre plus mahayanisant qu'E. Lamotte en y cherchant des traces de connaissance du Madhyamaka et du Vijñānavāda.

III. *La Somme du Grand Véhicule*. La publication complète du *Mahāyānasaṃgraha* à Louvain se présente un peu différemment de l'article "L'ālayavijñāna ..." des *MCB* III, consacré aux deux premières parties, "Noms et synonymes (I)" et "Caractères (II)" du chapitre "*Point d'appui du connaissable*" (*jñeyāśraya*). Dans les *MCB*, le texte d'Asaṅga traduit figure avec la traduction intégrale des deux commentaires: le *Bhāṣya* de Vasubandhu et l'*Upanibandhana* attribué à Aśvabhāva. Dans la publication définitive de Louvain, E. Lamotte édite le texte tibétain et reproduit l'une des versions chinoises de la *Somme*, mais remplace la traduction intégrale des deux commentaires par une glose perpétuelle compilée à l'aide de tous les commentaires avec indication de la provenance de l'extrait choisi. Cette mesure synthétique fut prise pour éviter les doubles emplois et certaines explications inutiles pour le lecteur moderne (p. VII–VIII).

Passons au texte. Après un prologue (*prastāvanā*) affirmant que le Grand Véhicule se résume bien dans les dix chapitres de la *Somme*, les trois premiers chapitres réunissent les trois assertions fondamentales de l'idéalisme que nous avons déjà vues dans le *Saṃdhinirmocana*, l'une des sources du *Saṃgraha*: la connaissance-réceptacle (I), les trois natures (II), le "rien que pensée" (III). Ils sont suivis par un exposé plus systématique que celui du *Saṃdhinirmocana* sur les principaux articles du Grand Véhicule; six vertus (IV), dix terres (V), l'interprétation mahayanique des trois éléments du chemin en haute moralité (*adhiśīla*), pensée (*adhicitta*) et sagesse (*adhiprajñā*) qui couvre les chapitres VI, VII et VIII. La *Somme* culmine dans ses deux derniers chapitres, IX et X, par un exposé sur le *nirvāṇa*, la doctrine aboutie des trois corps de Buddha et le Véhicule unique.

L'ouvrage est incontestablement d'une haute technicité, mais il allait donner à E. Lamotte l'assise synthétique grâce à laquelle il pourrait aborder les *śāstra* et *sūtra* du Grand Véhicule qui allaient l'occuper dans la suite. Nous verrons dorénavant E. Lamotte avancer dans son œuvre avec deux outils de précision: le *Kośa* de Vasubandhu, l'ouvrage capital de L. de La Vallée Poussin, "somme" et aboutissement du bouddhisme du Petit Véhicule, d'une part, et, d'autre part, le *Saṃgraha* d'Asaṅga qu'il avait lui-même inventorié et qui mérite son titre de "Somme du Grand Véhicule". On peut dire qu'il utilisera ces deux ouvrages à peu près indépendamment de leur caractère sectaire, sautrāntika pour l'un, yogācāra pour l'autre.

La publication du *Mahāyānasaṃgraha* coïncide avec le déclenchement de la II[e] Guerre

mondiale et clôture une période de l'existence d'E. Lamotte. L'index sanscrit-tibétain-chinois et l'introduction (notes sur la littérature Yogācāra et exposé systématique des doctrines d'Asaṅga) ne devaient, par suite de la guerre, jamais voir le jour. Mobilisé comme aumonier militaire, E. Lamotte ne fut pas témoin du second incendie de la Bibliothèque de l'Université de Louvain. Cette illustre bibliothèque avait déjà été incendiée à titre de représailles par l'armée allemande en 1914, mais sa destruction, cas à peu près unique durant la Ire Guerre mondiale, avait suscité une telle indignation qu'elle fut restaurée grâce à un effort international. La nouvelle destruction, en 1940, fut moins remarquée dans la barbarie généralisée de la IIe Guerre mondiale. Signalons cependant ces deux détails qui atteignaient personnellement E. Lamotte: le bombardement anéantit presque totalement le stock du *Mahāyānasaṃgraha* qui venait de paraître et détruisit la bibliothèque personnelle de L. de La Vallée Poussin, qui avait, quelques semaines plus tôt, été acquise par l'Université de Louvain.

C'est livré aux seules ressources de sa bibliothèque personnelle qui, par chance, contenait le canon bouddhique chinois dans l'édition de Taishō, qu'E. Lamotte monta, durant les sombres années de l'occupation nazie, à l'assaut de l'œuvre sans doute la plus encyclopédique du canon bouddhique: le *Ta tche tou louen*, conservée uniquement en chinois. La référence à des textes tibétains lui était devenue impossible, vu la difficulté, à cette époque, de se rendre à Paris pour consulter le fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale. En outre, E. Lamotte a confié beaucoup plus tard que les horreurs de la guerre l'avaient détourné de l'idéalisme yogācāra et orienté vers l'attitude radicalement critique du Madhyamaka dont le *Ta tche tou louen* est un des fleurons. Nous reparlerons plus loin en détail de cette énorme entreprise (infra, p. 18-25). Bornons-nous ici à signaler que la publication du Ier volume coïncida avec une épreuve dont E. Lamotte sortit indemne par miracle: le bombardement nocturne de Louvain par les Alliés—le 10 mai 1944. Le Collège du Saint-Esprit où il résidait fut écrasé par les bombes, mais E. Lamotte, menacé d'asphyxie, en fut l'un des rares survivants, et ses livres échappèrent à l'incendie. La libération ne devait pas tarder à suivre, en septembre, mais en décembre, c'était Ave et la famille d'E. Lamotte qui se trouvaient sous le feu de l'offensive de von Rundstedt, laquelle atteignit son extrême limite dans cette région très éprouvée.

La parution du Ier volume (XXXII + 620 p.) du *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* (*Ta tche tou louen*), que nous appellerons dorénavant le *Traité*, annonçait en 1944 une ère nouvelle. La France elle aussi sortait du cauchemar et l'Institut décernera à ce volume le Prix Stanislas Julien en 1946. Dans la suite, E. Lamotte sera nommé Membre d'honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient en 1952, peu après la parution du 2e volume du *Traité* (1949) et une série de conférences au Collège de France (1951). En Belgique, les années d'après-guerre le voyaient élu membre correspondant (1951) puis titulaire (1959) de la Section d'Histoire et des Lettres de l'Académie royale de Belgique. En 1953, il obtenait la médaille d'or de la Fondation Francqui et, de 1950 à 1959, il assumait la présidence de l'Institut Orientaliste de Louvain, ce qui entraîna notamment pour lui une participation abondante à la rubrique "recension de livres" de la revue de cet institut: *Le Muséon*.

Nous envisagerons en fin de notice le *Traité, maximum opus* qui occupa E. Lamotte pendant quarante-trois ans. Examinons d'abord l'activité d'historien de l'auteur de l'*Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, l'œuvre qui lui a acquis sans doute le plus

grand nombre de lecteurs. Cette parution, en 1958, fut précédée d'une dizaine d'articles dont certains trouvèrent leur traitement définitif dans l'*Histoire du bouddhisme indien*, dorénavant abrégée en *HBI*.

Pour assurer une base saine à l'énorme travail de critique historique qu'il allait entreprendre et aussi pour mettre en évidence des problèmes méthodologiques soulignés par le *Traité*, E. Lamotte se consacra d'abord à deux enquêtes de base sur ce qu'on pourrait appeller la méthode de l'historiographie indigène:

"La critique d'authenticité dans le bouddhisme"[21], *India Antiqua* [Mélanges J. Ph. Vogel], Leiden, 1947, p. 213–222.

"La critique d'interprétation dans le bouddhisme", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université Libre de Bruxelles* [Mélanges H. Grégoire] 9, 1949, p. 341–361.

Dans la "Critique d'authenticité", E. Lamotte traite d'abord de l'heuristique: relevé des textes dont l'auteur faisait problème dans le bouddhisme des premiers siècles. Notons que pour l'étude, actuellement en plein essor, sur les apocryphes tardifs, on ne peut que recommander cet article qui permet un retour au premier stade de la recherche de l'orthodoxie. E. Lamotte passe ensuite à la critique d'authenticité proprement dite et reprend un texte dont La Vallée Poussin avait amorcé l'étude dans son dernier article[22]. Il s'agit du *Mahāpadeśa-sūtra*, "discours sur les grandes autorités". En suivant ce texte et d'autres textes complémentaires, E. Lamotte montre les critères, simples mais sûrs, de critique externe, puis interne, dont disposaient les bouddhistes face à l'abondance des sources dès les premiers siècles.

Dans la "Critique d'interprétation", E. Lamotte se réfère au vademecum de l'exégèse que fut le *Catuḥpratisaraṇa-sūtra*[23], "discours sur les quatre refuges", texte d'origine sarvāstivādin qui fit autorité chez les Docteurs du Petit Véhicule. Les quatre refuges, souvent mentionnés dans le *Traité*, sont – rappelons-le – 1. le dharma et non l'homme (*puruṣa*) 2. l'esprit (*artha*) et non la lettre (*vyañjana*), 3. le sens précis (*nītārtha*) et non le sens à interpréter (*neyārtha*) – une distinction qu 'E. Lamotte avait déjà examinée dans le *Saṃdhinirmocana* et qui était promise à un usage illimité – et 4. le savoir direct (*jñāna*) et non la connaissance discursive (*vijñāna*). A la connaissance discursive correspond une sagesse provisoire issue de l'audition (*śrutamayī prajñā*) ou, à un niveau plus élevé, de la réflexion (*cintāmayī prajñā*). Au savoir direct correspond la sagesse au niveau le plus élevé, issue de la méditation (*bhāvanāmayī prajñā*).

Ces deux articles jouent un peu le rôle des "gardiens de porte" des temples bouddhiques à l'entrée de l'*HBI*. Il fallait ensuite aborder la question du caractère historique du fondateur du bouddhisme, le Buddha Śākyamuni. Une importante étude lui fut consacrée:

"La Légende du Buddha", *Revue de l'Histoire des Religions*, 134, 1947–48, p. 37–71.

La critique très rigoureuse des deux attitudes modernes, l'explication mythologique, représentée notamment par E. Senart, et l'évhémérisme rationaliste, représenté notamment par H. Oldenberg, condamnait-elle à l'avance – comme on l'a écrit[24] – la tentative, alors en

[21] Td. angl. par Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review*, I, 1, 1983–84, p. 4–15.

[22] Buddhica, *HJAS* 3, 1938, p. 158.

[23] Voir *HBI*, p. 55.

[24] R. Goossens, «La Contribution de M. Etienne Lamotte aux études bouddhiques», *Alumni* 22, 1–2, 1953, p. 155

cours, d'A. Foucher pour retrouver l'histoire derrière la légende? Rien n'est plus faux. A. Foucher a concédé aimablement dans son livre (p. 349), que les conclusions de Lamotte "*si elles étaient complètement fondées, auraient été de nature à le détourner du présent essai*". Telle n'était certainement pas l'intention d'E. Lamotte et il l'a démontré dans son article «Une nouvelle vie du Buddha» (*Le Muséon*, 62, 1949, p. 251–260), consacré à *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* de Foucher (Paris, 1949): A. Foucher rétablissait dans sa pureté et sa simplicité primitive la tradition indienne relative au Buddha et, avec un art incomparable, il en tirait le maximum de vraisemblance historique. Quoiqu'il en soit, nous retiendrons le conseil donné par l'auteur de la critique précédemment mentionnée: "*tous les auteurs de travaux futurs sur la vie du Buddha devront désormais tenir le plus grand compte des objections de Lamotte.*"

La deuxième partie de l'article de la *RHR* donne une première présentation des cinq états successifs de la légende du Buddha au cours des dix siècles qu'elle a pris pour se constituer. Le traitement définitif de cette question se trouve dans l'*HBI*, p. 713–759.

Toujours au cours du processus d'élaboration de l'*Histoire du bouddhisme indien*, une étude importante devait voir le jour à l'occasion du cinquantenaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient:

"**Alexandre et le bouddhisme**". *BEFEO* 44, I, 1951, p. 147–162.

Il s'agit en fait de trois notes originales dont les conclusions seules ont été reprises dans l'*HBI* (p. 471–472): 1. "Le souvenir d'Alexandre dans l'Inde", où sont réexaminées les sources gréco-latines et la citation du *Harṣacarita*, relevée jadis par S. Lévi et qui est sans doute simplement inspirée du *Roman d'Alexandre*; 2. "Ādirājya et Bhadrāśva" traitant de deux toponymes mentionnés dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* et qui semblent s'appliquer aux fondations alexandrines de Nikaia et Boukephala sur l'Hydaspe/Jhelum; 3. "Mahāsammata et Alexandre", concernant la superposition de Mahāsammata, "Grande-concorde", ancêtre attribué au Buddha, au souvenir d'Alexandre, conquérant de l'Inde mais promoteur de l'*homonoia*.

Un autre article de caractère exclusivement historique:

"**Les premières relations entre l'Inde et l'Occident**", *Nouvelle Clio* 5 [Mélanges A. Carnoy], 1953, p. 83–119.

est lui aussi important car, si sa 1re partie, "Les découvertes de l'ère ancienne", trouva, sous une forme forte résumée, sa place dans l'*HBI*, la 2e partie, qui est fort développée, "Le trafic commercial sous l'Empire romain", était destinée au second volume de l'*Histoire du bouddhisme indien* (cf. *HBI*, p. 469, note). Ce volume, qui aurait couvert les premiers siècles de l'ère chrétienne, ne verra, hélas, pas le jour.

D'une certaine manière, c'est aussi en une anticipation sur le contenu de ce second volume que consiste l'article de synthèse intitulé:

"**Sur la formation du Mahāyāna**", *Asiatica*, Festschrift Fr. Weller, Leipzig, 1954, p. 377–396.

Dans cet imposant volume d'études asiatiques, qui marqua le réveil de la communauté orientaliste européenne disloquée par la guerre, E. Lamotte se livre à une enquête qu'il reprendra plusieurs fois dans la suite sur le milieu géographique et historique qui a produit l'*Upadeśa* dont est issu le *Traité*. L'article se termine par un relevé très clair des monastères et

stūpa de la Sérinde et de l'Inde d'après Fa-hien et Hiuan-tsang, pélerins chinois en Inde. A la même époque et comme en contrepartie, il donnait une note sur:

"**Les premières missions bouddhiques en Chine**", *BCL* 38, 1952, p. 381–403.

D'autres articles de cette époque recoupent des sujets qui seront traités dans l'*HBI*. Ces travaux qui avaient un rôle exploratoire ne doivent pas être négligés. Certes, leur aboutissement est le traitement donné par l'*HBI*, mais le chercheur s'intéressant à des points particuliers découvrira dans ces articles le cheminement suivi par E. Lamotte, avec souvent un plus grand nombre de sources et de travaux modernes cités que dans la monumentale synthèse finale. Parmi ces articles citons:

"**Le bouddhisme des laïcs**"[25], Studies in Indology and Buddhology in Honour of Prof. S. Yamaguchi, Kyōto, 1955, p. 73–89, correspondant à *HBI*, p. 71–92.

"**Problèmes concernant les textes canoniques 'Mineurs'** "[26], *Journal Asiatique*, 1956, p. 249–264, et

"**Khuddakanikāya and Kṣudrakapiṭaka**", *East and West*, 7, 1957, p. 341–348, correspondant à *HBI*, p. 154–181.

"**Prophéties relatives à la disparition de la bonne loi**", *France-Asie*, 153–157 : "Présence du Bouddhisme", numéro spécial en l'honneur du 2500ᵉ anniversaire du Nirvāṇa du Buddha, Saïgon, 1959, p. 657–668, correspondant à *HBI*, p. 211–222. Une réimpression est en cours à Paris.

"**Buddhist Controversy over the Five Propositions**", *Indian Historical Quarterly* 32 [Buddha Jayanti Issue], 1956, p. 148–162, corr. à *HBI*, p. 300–319.

"**De quelques influences grecques et scythes dans le bouddhisme**", *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1956, p. 485–504.

Ce dernier article, visiblement adressé à ses collègues hellénistes et indianistes, fut présenté par E. Lamotte à l'Institut de France, dont il devait devenir Correspondant étranger en 1959 et Associé étranger en 1969. La Société Asiatique voisine l'avait nommé Membre d'honneur en 1960. Se concentrant sur les problèmes religieux, l'exposé en question a un tour plus incisif que les pages consacrées dans l'*HBI* à la prière antique (p. 473–479) et à l'apostolat des Śaka-Pahlava par la formule (p. 537–551).

Enfin parut le *magnum opus*:

Histoire du bouddhisme indien, I, des origines à l'ère Śaka, XXII × 862 p., Bibliothèque du Muséon, vol. 43, Louvain, 1958. Réimpression: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol. 14, Louvain-la-neuve, 1976.

L'ouvrage est à la fois trop ample et trop connu pour qu'on en tente une description. D'emblée, il apparut comme un "milestone" et fut couronné du Prix Goblet d'Alviella (1961) et du Prix du Concours quinquennal belge des sciences historiques (1962). Il est en cours de traduction en japonais et en anglais.

Limitons-nous à rappeler le tour de force consistant à articuler une présentation rigoureuse et complète du bouddhisme ancien (doctrine, organisation, Ecritures canoniques, développement de l'Abhidharma et des tendances piétistes, en particulier Maitréyennes) sur un tableau, complexe s'il en est, de l'histoire de l'Inde au sens large: incluant Sri Lanka et le Nord-Ouest jusqu'aux confins iraniens. En outre, l'ouvrage ne s'adresse pas seulement aux historiens et aux bouddhisants. Aux linguistes, il apporte une mise à jour basée sur les

[25] Td. jap., dans *Zaike Bukkyō* 1956, 31, p. 71–92; 32, p. 38–41.

[26] Td. angl. par Sara Boin-Webb, *Hammalava Saddhātissa Felicitation Volume*, Nugegoda, 1984, p. 148–157.

derniers développements de l'épigraphie et des éditions de textes. Pour les archéologues, cartes et planches à l'appui, il dresse un panorama de la sculpture ancienne et de l'architecture rupestre, panorama d'autant plus nécessaire que le 3e volume de l'*Inde classique*, qui devait comprendre un large exposé d'archéologie et d'histoire de l'art, se faisait déjà attendre. Rappelons qu'E. Lamotte avait réservé un compte-rendu détaillé au 2e volume de l'*Inde classique* de L. Renou, J. Filliozat, P. Demiéville (Paris – Hanoi, 1953) dans *Le Muséon*, 68, 1955, p. 163–175.

A certains égards, l'*HBI* prenait le relais des trois volumes, très critique, de l'histoire de l'Inde de La Vallée Poussin, et spécialement du deuxième: *L'Inde au temps des Maurya et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi* (Paris, 1930). Ces volumes [27], avaient paru un quart de siècle plus tôt, ce qui permettait de mesurer les progrès considérables qui avaient été accomplis durant cette période en matière d'investigation des sources. Un nouveau quart de siècle nous sépare à présent de la parution de l'*HBI* et pourtant, quoiqu'en ait dit l'auteur lui-même, l'ouvrage n'a guère vieilli.

En 1958, E. Lamotte avait pu, en dernière minute, ajouter à son *Histoire* un addendum concernant les nouvelles découvertes d'édits d'Aśoka, en particulier celle, faite l'année même, du bilingue gréco-araméen de Kandahar. Il suivait avec soin toutes les nouvelles publications lui permettant de compléter, nuancer ou modifier ses positions. Il était particulièrement attentif aux travaux de l'*Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente* en Afghanistan et dans la vallée du Swat au Pakistan, et à ceux de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan. Par exemple, la découverte à Aï Khanoum par la DAFA de drachmes d'Agathocle, premières monnaies bilingues grecques-brāhmi avec images de divinités purement indiennes[28], était enregistrée pour une mise au point éventuelle du chapitre numismatique de l'*HBI* (p. 407–423). A vrai dire, tout ce qui concernait les relations indo-grecques le passionnait. L'auteur de ces lignes a été témoin de la joie avec laquelle le Professeur Lamotte, vétéran de l'enseignement des dialectes grecs et fidèle de la culture hellénique, apprit en 1958 que, grâce à des documents d'Afghanistan et dans la mesure où le dharma d'Aśoka reflète le dharma bouddhique, le grec faisait son entrée dans les langues du bouddhisme et le bouddhisme son entrée dans l'épigraphie grecque. L'on pourrait observer ici que c'est notamment grâce à l'œuvre d'E. Lamotte que, parmi les langues européennes, le français a conquis la première place comme langue d'étude du bouddhisme, au même titre que le japonais moderne.

Nous avons parlé du rôle de «gardiens de porte» que jouent les deux importants articles, «Critique d'authenticité» et «Critique d'interprétation», à l'entrée de l'*HBI*. Ces articles devaient beaucoup à l'étude du *Traité* qu'E. Lamotte poursuivait souterrainement pendant les dix années (1949–58) qu'il consacra à la préparation de l'*Histoire*. Un autre apport du *Traité* nous semble être l'intérêt pour les légendes qui se manifeste dans l'*HBI*. Bien sûr, il n'y aurait pas d'histoire du monde antique s'il n'était pas tenu compte du caractère légendaire qui marque peu ou prou la plupart des sources. Dans l'avant-propos de l'*HBI*, E. Lamotte s'explique à ce sujet: «*Le merveilleux se retrouve partout. On en a pris son parti sans chercher à*

[27] Il s'agit des volumes III, VI 1 et VI 2 de l'*Histoire du Monde* (éd. E. Cavaignac). Le volume cité était précédé de *Indo-Européens et Indo-Iraniens, L'Inde jusque vers 300 avant Jésus-Christ* (Paris, 1924) et suivi de *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kaniṣka jusqu'aux invasions musulmanes* (Paris, 1935).

[28] R. Audouin et P. Bernard, «Trésor de monnaie grecque et indo-grecques d'Aï Khanoum (Afghanistan), 2. Les monnaies indo-grecques», *Revue Numismatique*, 6e sér., XVI, 1974, p. 7–41.

l'éliminer au nom de notre rationalisme occidental» (p. x). Mais il ajoute quelques lignes plus loin: «*En laissant au merveilleux la place qu'il a toujours occupée dans les sources, on pense donner un reflet plus fidèle de la mentalité des disciples du Buddha. C'est cette mentalité qui constitue l'objet propre de notre enquête et non une fuyante et insaisissable certitude historique*». Certes, l'*Histoire du bouddhisme indien* n'est pas une «histoire des mentalités» au sens contemporain du terme (une telle entreprise serait prématurée), elle vise plutôt à confronter l'une à l'autre toutes les sources disponibles, y–compris les légendes et les représentations figurées.

Dans cette attitude universaliste, on peut supposer une influence du *Traité*. E. Lamotte avait pris son départ avec les trois ouvrages qu'il publia entre 1935 et 1939, trois textes purement philosophiques, sans concession pour le pittoresque. Avec le *Traité*, il avait abordé une œuvre assurément philosophique, et souvent même très technique, mais qui, surtout dans les deux premiers volumes de sa traduction, abondait en contes et apologues: ce qu'il appelait la «Légende dorée» du bouddhisme. Le premier écho de ce nouvel intérêt peut être perçu dans

«La conduite religieuse du Faisan dans les textes bouddhiques», *Le Muséon*, 59 [Mélanges Th. Lefort], 1946, p. 641–653.

Ce fut un premier essai, repris dans *Traité* II, p. 718–721, d'étude comparée d'une fable pour arriver à «*certaines conclusions concernant la formation des écritures bouddhiques*» (p. 643). C'est dans le même état d'esprit qu'on peut lire la préface, déjà mentionnée, qu'envoya E. Lamotte pour le *Karmasiddhiprakaraṇa* de S. Yamaguchi. Il s'agit surtout d'un dépouillement de traditions légendaires. On peut voir dans ce genre d'analyse où il excellait une postface ouverte à la fantaisie pour un texte dont il avait lui-même traité si gravement quinze ans plus tôt. Quoiqu'il en soit, le *Traité* est reconnu comme l'un des plus riches «Trésor des contes» de la littérature bouddhique. Ce trésor indien renferme de nombreux récits dont l'Occident a aussi connu la tradition; il est, d'autre part, la source avouée où puisèrent des conteurs japonais de Moyen-âge.

Bien longtemps après ces premiers essais, une étude, significativement offerte au maître de rigueur pour qui il avait un grand respect: L. Renou, devait magistralement démontrer combien l'étude attentive d'épisodes mineurs peut éclairer l'histoire de la formation du canon bouddhique. Cette étude peut être lue en même temps qu'un article de la même veine dont la publication lui fut légèrement antérieure. Nous citerons en ordre chronologique:

«Un Sūtra composite de l'Ekottarāgama», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 [in Honour of W. Simon], 1967, p. 105–116.

«Les Yakṣa Ajakalāpaka et Bakkula dans les Ecritures canoniques du bouddhisme», *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 28, Paris, 1968, p. 445–466.

Dans cette dernière étude, E. Lamotte prend comme point de départ une tentative d'effrayer le Buddha où, pour l'essentiel, un mot diffère dans les traditions indiennes: *pākula*, «désordre», en pāli, Bakkula (nom de yakṣa) en sanscrit. Cette divergence textuelle lui permet de résoudre un problème très représentatif, dans sa complexité, des relations existant entre *Udāna* pāli, *Udānavarga* sanscrit et les traductions chinoises. L'étude de cette classe de textes venait à cette date de recevoir un nouvel élan par suite d'importantes

publications. E. Lamotte y lance néanmoins un appel à plus de recherche sur la tradition du Vinaya en Chine (p. 465).

Arrêtons-nous ici aussi sur quelques publications de caractère plus général qui s'échelonnent sur toute la carrière scientifique d'E. Lamotte à partir de 1950, mais dont les principales virent le jour tout juste après cette étape importante que fut la parution de l'*Histoire du bouddhisme indien*. Il s'agit de communications brèves, la plupart destinées à l'Académie royale de Belgique, et deux livres publiés en Italie. Citons d'abord:

«La bienveillance bouddhique», *BCL* 38, 1952, p. 381–403.
«La personnalité et l'esprit de Śākyamuni», *BCL* 41, 1955, p. 198–218.
«Le suicide religieux dans le bouddhisme», *BCL* 51, 1965, p. 156–168.
«Perspectives chrétiennes et bouddhiques sur l'acte humain», *BCL* 58, 1972, p. 355–369.
«Het Mensbeeld in het Bouddhisme», *Politica Berichten*, XI, 3, Leuven, 1956, p. 180–202.
«La notion d'être dans le vocabulaire bouddhique», *Tijdschrift voor Philosophie*, 23, 1961, p. 310–317.

E. Lamotte était enseignant en même temps que chercheur et se rendait donc parfaitement compte que si de tels travaux enlèvent du temps à la recherche plus spécialisée, ils ne peuvent cependant être bien faits que par des spécialistes dominant leur sujet. C'est dans cet esprit qu'il publia deux petits livres:

Lo Spirito del Buddhismo Antico[29] (Le Civiltà Asiatiche, n° I), Venezia—Roma, 1959, 63 p.
Introduction à l'étude du bouddhisme indien[30] (A la rencontre du Bouddhisme, I), Rome, 1970, p. 9–122.

Le premier livre est le texte de conférences faites en 1959 à la Fondation Cini de Venise. Le second est un compendium qui lui fut demandé par le Secrétariat pour les Non-chrétiens, un organisme issu du Concile du Vatican II au début des années 60. Promu Consulteur (1964) puis Correspondant (1968) à ce Secrétariat, E. Lamotte fut aussi honoré de la prélature par le Pape Paul VI en 1964.

Couvrant l'ensemble du bouddhisme ancien, l'*Introduction* donne, dans sa partie finale (p. 51–118), le schéma qu'aurait pu suivre le 2e volume de l'*Histoire du bouddhisme indien*. Ce n'est pas sans un sentiment de regret que les lecteurs d'E. Lamotte pensent à cet ouvrage non réalisé. Ce regret était bien entendu partagé par l'auteur, d'autant plus qu'il avait, dans le 1er volume de l'*HBI*, fait à ce volume suivant plusieurs renvois très prometteurs. S'il renonça à poursuivre l'*Histoire*, ce fut—croyons-nous—par suite d'un regain d'intérêt (dont la science peut d'ailleurs se féliciter) pour un travail de type plus exégétique et aussi par suite des incertitudes chronologiques de la période à traiter. En ce qui concerne l'empire kuṣāṇa «*durant deux siècles la plaque tournante du monde asiatique*» (*Introd.*, p. 73), il constatait qu'une conférence réunie en 1960 pour résoudre la question de la date de Kaniṣka eut surtout l'effet de dévoiler des contradictions supplémentaires[31].

Ce n'est donc ni dans la suite de l'*Histoire*, ni dans la reprise du *Traité* qu'E. Lamotte va s'engager en entrant dans les années 60. Il choisit d'étudier un célèbre *Mahāyānasūtra*: le *Vimalakīrti-nirdeśa*. Depuis le *Lotus* de Burnouf (Paris, 1852), qui est la pierre de fondation

[29] Td. angl. par R. Toulmin: *The Spirit of Ancient Buddhism*, Venise-Rome, 1961.

[30] Td. angl.: *Towards the meeting with Buddhism*, Rome 1977; Td. norvégienne par P. Kvaerne (avec un supplément bibliographique sur les études bouddhiques en langues scandinaves): *Buddhas Vei*, Flekkefjord, 1981.

[31] *Traité III*, p. x. Voir A. L. Basham éd., *Papers on the Date of Kaniṣka*, Leiden 1968.

des études mahayaniques occidentales, les *sūtra* du Grand Véhicule n'avaient été abordés qu'occasionellement dans les travaux bouddhiques de langue française. Pour E. Lamotte lui-même, le *Saṃdhinirmocanasūtra* représentait plutôt un *śāstra*, ce qu'était assurément l'*Upadeśa*, même si sa popularité l'a parfois fait appeler «*sūtra*» (*king*) dans la tradition chinoise[32]. En fait, comme Kumārajīva, le traducteur en chinois du début du Vᵉ siècle à qui il fut parfois comparé, E. Lamotte traduisit aussi le *Sūraṃgamasamādhi-sūtra*, très lié au *Vimalakīrti* par les thèmes traités. On verra donc paraître:

L'Enseignement de Vimalakīrti: Vimalakīrtinirdeśa, *traduit et annoté*, Bibl. du Muséon, vol. 51, Louvain, 1962, p. xv + 488.
La Concentration de la Marche héroïque (Sūramgama-samādhi-sūtra), *texte traduit et annoté*, *MCB* XIII, 1965, p. xiv + 308.

Au *Vimalakīrti* se réfèrent, respectivement p. 33–37 et p. 430–437, les articles suivants:

«Yamaka-vyatyasta-āhara», *Artibus Asiae* 24 [Mélanges G. Coedès], 1961, p. 307–310.
«Un festin d'immortalité dans le bouddhisme», *BCL* 49, 1963, p. 173–182.

De tous ses livres, le *Vimalakīrti* est celui qu'E. Lamotte eut le plus de plaisir à rédiger et auquel il resta le plus attaché. Cette œuvre qu'un autre titre désigne comme l'«exposé de la loi concernant l'inconcevable libération» (*acintya-vimokṣa-dharmaparyāya*) était le *sūtra*, si pas le plus populaire, du moins le plus goûté des lettrés d'Extrême-Orient. Cela est dû sans doute à l'élégance de la traduction chinoise de Kumārajīva, mais aussi au fait que la littérature souvent redondante du Grand Véhicule a atteint ici un moment de grâce. Vimalakīrti, bodhisattva laïc et malade, «virtuose du paradoxe» (p. v) apparaissant tour à tour comme sceptique et comme apôtre, s'oppose à la vieille école du Petit Véhicule représentée par l'un ou l'autre *arhat*, passablement malmené, et communie avec le Bodhisattva de la jeunesse et de la sagesse, Mañjuśrī, dans le silence, «quintessence de toute discussion»—comme le note Seng-tchao (T. 1775, p. 399b29) en rapportant le commentaire oral de Kumārajīva sur le *Vimalakīrti*.

La lecture du *Vimalakīrti* est sans doute la meilleure approche pour le Mahāyāna et aussi pour l'œuvre du savant belge. En effet, en plus de ses qualités intrinsèques, le texte est précédé d'une longue introduction où se détache un chapitre intitulé «La philosophie du *Vimalakīrti-nirdeśa*» qui est sans doute une des meilleures présentations des doctrines du Madhyamaka. Les publications d'E. Lamotte sont renommées pour leurs notes dont certaines équivalent, par la quantité des références qu'elles fournissent, à un article d'encyclopédie, voire à une monographie. Ici, E. Lamotte a judicieusement confié à huit précieux appendices le rôle de traiter de doctrines particulières au *sūtra*. Un neuvième appendice est constitué par l'aperçu, déjà mentionné, de P. Demiéville sur «*Vimalakīrti en Chine*». Ajoutons un détail piquant: la *Pāli Text Society* de Londres, qui avait introduit la traduction anglaise (par Sara Boin [Webb]) du *Vimalakīrti*[33] de Lamotte dans son excellente série des *Sacred Books of the Buddhists* eut—paraît-il—la surprise de voir ce livre mahayanique monter au zénith de ses *best-sellers*, immédiatement après le *Dīgha-nikāya*.

[32] Voir Demiéville, *JA* 1950, p. 375, n. 1., *Choix d'études bouddhiques*, p. 470.
[33] *The Teaching of Vimalakīrti*, PTS 1977, avec une préface originale en anglais.

Le *Sūraṃgama-samādhi*[34] marqua le retour d'E. Lamotte aux *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, fondés par Louis de La Vallée Poussin en 1931. E. Lamotte en assuma la direction à partir de 1964. Ce *sūtra* n'eut pas la même fortune que le *Vimalakīrti*. Il fut, sous les T'ang, victime d'une sorte d'usurpation de titre. En effet, un apocryphe (T. 945), fort intéressant d'ailleurs, partagea avec notre *sūtra* le même titre abrégé: *cheou leng king*. Il devint ensuite l'un des textes bouddhiques les plus commentés en Extrême-Orient, aussi bien dans les milieux tantriques que Tch'an.

Dans son Avant-propos, E. Lamotte élucide le concept de *samādhi*. Pour le Petit Véhicule, le *samādhi*, «concentration de la pensée sur un point» est surtout considéré comme une technique de purification de pensée sans laquelle la sagesse (*prajñā*) ne pourrait éclore, et subsidiairement comme une source de pouvoirs et savoirs surnaturels: les *abhijñā*. Par contre, dans le Grand Véhicule, qui nie toute nature propre et tout caractère à tout ce qui est «*dharma*», issu de cause, et aux phénomènes psycho-physiques de l'existence, et qui met l'accent sur la préoccupation du salut de tous les êtres, le *samādhi* devient comme la virtualité par excellence du Buddha ou du Bodhisattva. Il leur garantit un recours illimité aux fondements du pouvoir magique (*ṛddhipāda*) dans le but de l'édification des êtres.

Comme d'ailleurs le *Vimalakīrti*, le *Śūraṃgamasamādhi* insiste sur ce qu'E. Lamotte considérera de plus en plus comme le concept clé du Grand Véhicule: la conviction que les choses ne naissent pas (*anutpattika-dharma-kṣānti*)[35]. Le texte est d'autre part agrémenté d'épisodes dramatiques comme la joute avec Māra. Plus que dans le *Vimalakīrti*, la «thaumaturgie effrénée» du Grand Véhicule y est envahissante. Dernier point intéressant que nous signalerons ici: c'est un des premiers *sūtra* à mentionner Vairocana qui devait connaître une telle fortune dans le Tantrisme.

Dans le sillage de ces deux *Mahāyānasūtra* parurent deux monographies mahayaniques qui attisent encore le regret de ne pas disposer du 2e volume de l'*Histoire du bouddhisme indien* où elles auraient eu leur place:

«Mañjuśrī», T'oung Pao 48, 1960, p. 1–96.

«Vajrapāṇi en Inde», *Mélanges de Sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. 20, Paris, 1966, p. 113–159.

A propos de «Mañjuśrī», E. Lamotte écrivait, dans une lettre, être enchanté de débuter, à près de soixante ans, en sinologie. A vrai dire, les études bouddhiques, englobant des traditions indiennes, tibétaines, chinoises, japonaises, etc. ne transcendent-elles pas les classifications régionales?—Le Bodhisattva Mañjuśrī, l'interlocuteur de Vimalakīrti, bénéficie dans cette monographie de la même grâce que celle qui toucha la traduction de *Vimalakīrtinirdeśa*. Dans sa partie historique, cette monographie embrasse non seulement la Chine, et spécialement le Wou t'ai chan, mais aussi le Khotan et le Népal.

«Vajrapāni en Inde» est une étude qu'E. Lamotte préméditait depuis longtemps car le yakṣa protéiforme Vajrapāṇi est déjà l'objet d'égards spéciaux dans l'*Histoire du bouddhisme indien*. L'étude de la transformation de cet être brutal en un héros qui, dans le Grand

[34] E. Lamotte rédigea en avril 1981 une préface, encore inédite, à la traduction anglaise du *Śūramgama-samādhi-sūtra*. Cette préface tient compte notamment de la publication de *The Khotanese Śūramgamasamādhisūtra* par R. E. Emmerick, Oxford, 1970. La td. angl. en question, par S. Boin-Webb, devrait paraître à Berkeley, Asian Humanities Press.

[35] Voir *Traité* IV, p. VI, et aussi *Vimalakīrti*, Appendice: Note III, p. 411–413.

Véhicule, supplante le doux Ānanda comme assistant du Buddha, est—croyons-nous—un chef-d'œuvre de mythologie comparée.

De cette époque datent encore l'important article des *Mélanges Renou*, déjà mentionné, et plusieurs articles du *BSOAS*. E. Lamotte était devenu en 1964 membre correspondant de la *School of Oriental and African Studies*, où en 1963. il avait enseigné sur les origines du Mahāyāna. Il devint membre d'honneur de la *Royal Asiatic Society of Great Britain* en 1967 et membre correspondant de la *British Academy* en 1970. En 1967, il avait été promu Docteur *honoris causa* de l'Université de Rome et en 1969, il le fut à l'Université de Gand, où il retrouvait le souvenir de L. de La Vallée Poussin. D'Asie lui venait la nouvelle de son élection à l'Académie chinoise de Hwa-kang (Taiwan) en 1968.

En 1970, paraissait le 3e volume du *Traité*. Cette encyclopédie du bouddhisme ancien retrouvait un rythme qui n'allait plus être interrompu jusqu'à l'achèvement, en 1980, de la tâche qu'E. Lamotte s'était fixée. Retraçons ici les étapes de l'entreprise:

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) **de Nāgārjuna.**

Tome I: *Chapitres I–XV*, Bibl. du Muséon, vol. 18, Louvain, 1944, p. XXXII + 620. Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol. 25, Louvain-la-neuve, 1981.

Tome II: *Chapitres XVI–XXX*, Bibl. du Muśeon, vol. 18, Louvain, 1949, p. XVII + 621 à 1118. Réimpression: PIOL, vol. 26, Louvain-la-neuve, 1981.

Tome III: *Chapitres XXXI–XLII, avec une nouvelle Introduction*, PIOL, vol. 2, Louvain, 1970, p. LXVIII +.1119 à 1733.

Tome IV: *Chapitres XLII (suite)–XLVIII, avec une étude sur la vacuité*, PIOL, vol. 12, Louvain, 1976, p. XX + 1735 à 2162.

Tome V: *Chapitres XLIX–LII, et Chapitre XX (2e série)*, PIOL, vol. 24, Louvain-la-neuve, 1980, p. XV + 2163 à 2451.

Le Tome VI: *Addenda et corrigenda, Index* est en préparation.

Nous avons décrit plus haut les circonstances d'isolement dû à la guerre dans lesquelles E. Lamotte abordait une œuvre gigantesque subsistant uniquement dans une traduction chinoise (T. 1509) par Kumārajīva: le *Ta tche tou louen*. Ce traité commente la Prajñā-pāramitā en 25.000 articles (*Pañca-viṃśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*) dont la version chinoise (T. 223), également traduite par Kumārajīva, est en général désignée dans la tradition chinoise comme le «grand chapitre» (*ta p'in*). P. Demiéville a montré que ce traité-commentaire devait originellement être intitulé «*upadeśa*» (enseignement) plutôt que «*śāstra*» (traité)[36]. Etrangement, il n'a laissé aucune trace dans la tradition indienne ou tibétaine. Par contre, sa version chinoise, souvent désignée seulement comme le «grand traité» (*ta louen*), fut durablement considérée comme l'encyclopédie par excellence du bouddhisme indien dans tout le monde de culture chinoise. Encore au XVIIIe siècle, c'est dans le *Daichidoron* (prononciation sino-japonaise de son titre) que le polémiste japonais Tominaga Nakamoto puise une grande part de son information.

E. Lamotte voyait dans ce que, plutôt que le *Śāstra*, nous appellerons dorénavant l'*Upadeśa*, «*une œuvre de précision* . . . *aboutissement de longs siècles de scolastique*» (*Traité*, I, p. XVII). Il s'agit en vérité d'un tableau panoramique du bouddhisme ancien, émaillé de précieuses citations prises surtout dans la tradition canonique, mais aussi dans les *Mahāyāna-sūtra* et dans les strophes philosophiques de l'école de la «voie moyenne» (Madhyamaka).

[36] *JA* 1950, p. 375, n. 1; *Choix d'études bouddhiques*, p. 470.

C'est un bilan du bouddhisme classique que, par son infatigable annotation, E. Lamotte a enrichi d'un bilan des travaux modernes sur le bouddhisme.

Le terme «bouddhisme classique» pour désigner les textes canoniques et hinayaniques, les débuts du Grand Véhicule comprenant les premiers textes mādhyamika, vijñānavādin et même fidéistes, se justifie-t-il? On s'est parfois demandé si E. Lamotte n'avait pas tracé une ligne idéale entre un bouddhisme qu'il considérait comme orthodoxe et les nouvelles tendances mahayaniques: innéité de la nature du Buddha[37], tantrisme, etc. Sans doute ne s'est-il guère intéressé aux *Mahāyānasūtra* exposant ces nouvelles tendances dont l'influence fut considérable sur le bouddhisme ultérieur. Cependant, plutôt que considérer ses goûts personnels, qui allaient certainement dans le sens de l'orthodoxie, il faut tenir compte des textes capitaux que, dans la plupart des cas, il traduisait et commentait pour la première fois: aucun de ces textes ne reflète un bouddhisme déjà marqué par la spéculation sur l'embryon de Tathāgata ou par le tantrisme. Sur un autre plan, on peut ajouter que dans l'intérêt d'E. Lamotte pour la pensée bouddhique, il n'y eut jamais l'influence d'aucune préoccupation de type comparatiste ou apostolique. Cela élude la question, soulevée parfois aussi, de savoir si, ayant séjourné en Asie au contact du bouddhisme vivant, il se serait plus intéressé aux nouvelles tendances mahayaniques. Comme nous le verrons, son seul voyage en Asie se limita à une brève et heureuse visite au Japon en 1977. Il ne fait néanmoins pas de doute que pour son immense travail de restitution de la doctrine bouddhique antique, la faculté de se concentrer et la libre disposition de la documentation textuelle nécessaire importaient plus que le contact avec la réalité contemporaine de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Dès le début de son entreprise, E. Lamotte se fixa la tâche de traduire seulement le premier chapitre du *Ta tche tou louen* qui en compte quatre-vingt-dix—d'inégale longueur, comme nous le verrons. C'était déjà un projet considérable qui demandera cinq volumes de grand format totalisant près de trois mille pages bien remplies. Ce premier chapitre couvre en fait plus du tiers du *Ta tche tou louen*: trente-quatre rouleaux sur cent (p. 57–314) dans le 25e volume du *Canon de Taishō*, où le *Ta tche tou louen* (N° 1509) s'étend de la p. 57 à la p. 756. Si le premier chapitre est disproportionné par rapport aux quatre-vingt-neuf qui lui font suite, c'est parce que Kumārajīva qui traduisit l'ouvrage de 404 à 406, a préféré traduire intégralement le chapitre initial et résumer les chapitres suivants, comme l'indique un colophon[38]. E. Lamotte, qui connaissait à fond la totalité du *Ta tche tou louen*, a préféré lui aussi se concentrer sur le chapitre initial qui forme un tout homogène.

Ce chapitre initial est lui-même divisé en cinquante-deux sections, chacune concernant un objet déterminé. Il ne semble pas que Kumārajīva soit l'auteur de cette division, arbitraire, mais souvent utile[39]. Ces cinquante-deux sections sont, par commodité, appelées chapitres dans la traduction d'E. Lamotte. Elles ont d'ailleurs en moyenne une longueur équivalente à celle des quatre-vingt-neuf chapitres qui faisaient suite au premier chapitre et qu'E. Lamotte n'a pas traduits à l'exception du chapitre XXII sur les Terres, qui clôture le volume V du *Traité*.

Toute cette architecture de *Traité* repose, ne l'oublions pas, sur un *Prajñā-pāramitā-sūtra*

[37] Voir sur ce point le compte-rendu du *Traité IV* par D. Seyfort Ruegg, *JRAS* 1976, p. 180.

[38] T. 1509 c 756c12–18. Voir aussi la Préface du *Traité* par Seng Jouei (cf. *infra*, note 46): T. 1509 I 57b8–11, T. 2145 x 75a14–17.

[39] *JA* 1950, p. 391–394, *Choix d'études bouddhiques*, p. 486–489.

sanscrit dont l'exposé est nettement moins structuré que pourrait le laisser croire le commentaire. Ce texte, que nous désignerons dorénavant sous son titre abrégé de *Pañcaviṃśati*, semble avoir été la première œuvre traduite par Kumārajīva à son arrivée à la cour de Chine[40]. P. Demiéville, à qui le *Traité* est dédié et qui veilla sur son élaboration jusqu'à sa mort, en 1979, observe à propos du 2e volume du *Traité* (qui est un cas limite) que les 5.000 lignes du texte chinois, traduites et commentées dans les 500 pages françaises de ce volume, se rapportent à un texte sanscrit de quatorze lignes dont la traduction française n'occupe même pas une page: «un joli record d'exégèse»—ajoutait-il.[41]

Et pourtant, à la différence de certains *Mahāyānasūtra*, ce *Traité* fort long n'est pas verbeux. Au contraire, l'on peut regretter que Kumārajīva n'ait pas continué pour les quatre-vingt-neuf chapitres ultérieurs le processus de traduction intégrale qui lui a si bien réussi pour le premier chapitre. Cependant, le colophon déjà mentionné nous met en garde: une telle traduction aurait été dix fois plus étendue que les cent rouleaux dont nous disposons à présent.

Le premier problème était celui de l'identité de l'auteur. L'attribution à Nāgārjuna fut progressivement écartée[42]. E. Lamotte s'attacha longtemps à dresser ce qu'on appellerait en langage judiciaire un portrait-robot de l'auteur du *Traité*. Il en fit plusieurs esquisses dans les «Introductions» très nourries qu'il donna aux volumes III et IV. Il compléta ce portrait dans les articles suivants:

«Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen»[43], *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. *Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 2, 1973, p. 3–22.

«Les sources scripturaires de l'Upadeśa et leurs valeurs respectives», Conférence faite au Japon en octobre 1977. Sa traduction japonaise, par J. Katō, a paru dans la revue *Bukkyōgaku* 5, 1978, p. 1–25; le texte français paraîtra dans les *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2, Kyōto, en 1986.

Si l'auteur du *Traité* ne peut être le Nāgārjuna auteur du *Madhyamakaśāstra*, il se situe en tout cas en plein tradition nagarjunienne et se réfère abondamment aux *kārikā* de Nāgārjuna ainsi qu'aux ouvrages des deux autres «pères» du système Mādhyamika: Āryadeva et Rāhulabhadra. E. Lamotte suppose un auteur unique, actif au Kaśmira-Gandhāra, seconde terre sainte du bouddhisme après le Magadha. Il aurait vécu dans la sphère d'influence Kuṣāṇa et aurait été imbu de la supériorité indienne à une époque qu'E. Lamotte situait de la fin du IIIe siècle au début du IVe siècle. De plus en plus, il avait tendance à retarder cette date vu l'ampleur de l'information textuelle que manifeste l'auteur du *Traité*. Cet auteur aurait été d'abord Sarvāstivādin, spécialiste de l'Abhidharma et versé dans la tradition en sanscrit. Il aurait été souverainement ignorant de l'école rivale des Mahāsāṃghika et de sa tradition en sanscrit hybride. Passé au Mahāyāna, il se serait trouvé devant la tâche ingrate de commenter un *sūtra* dont il adoptait les idées mais réprouvait les méthodes didactiques (*Traité* IV, p. VIII). L'ambition de ce «Sarvāstivādin de formation mais Mahayaniste de conviction», selon la formule de l'Introduction du volume III, aurait été de faire pour la littérature de Prajñāpāramitā et l'école Mādhyamika, une réplique de ce qu'est le *Jñānaprasthāna* de Kātyāyanīputra pour l'Abhidharma et l'école Sarvāstivādin.

[40] *Kao seng tchouan*, T. 2059 II 332b5–7, Td. R. Shih (cf. *infra*, note 44) p. 75.
[41] *JA* 1950, p. 376, *Choix d'études bouddhiques*, p. 471.
[42] Voir le compte-rendu du *Traité III* par J. W. de Jong, *Asia Major*, 1972, p. 106.
[43] Traduction japonaise par T. Tamai, *Bukkyō Seminar*, Otani University, 24, 1976, p. 21–36.

Comme l'a suggéré N. Aramaki dans une communication personnelle, on observera que certains éléments du portrait-robot recoupent singulièrement la notice du *Kao seng tchouan* (T. 50 N° 2059 II 330a-333a) sur Kumārajīva. Cet ouvrage sera cité ci-dessous dans la traduction de R. Shih[44], qui la prépara sous la supervision d'E. Lamotte. Kumārajīva (344 ou 350–409 ou 413) était "originaire de l'Inde", né de père indien à Koutcha en Sérinde. Il fut novice bouddhique de 9 à 12 ans au Cachemire, puis il vécut à Kashgar où il se convertit du Sarvāstivāda au Mahāyāna. Il fut ensuite ordonné à Koutcha où il étudia le *Vinaya des Sarvāstivādin*. Son biographe insiste à deux reprises sur sa spécialité en Abhidharma et sur sa connaissance des doctrines non-bouddhiques. A Kashgar, après sa conversion au Mahāyāna, il étudie les *Mahāyānasūtra* et les *Śāstra* du Madhyamaka. Après son ordination, il découvre à Koutcha un texte de la *Pañcaviṃśati*. Avant les années d'intense activité traductrice à Tch'ang-ngan, il passa de longues années comme otage à Leang-tcheou "en retenant pour lui-même sa profonde pénétration, sans prêcher ni convertir". Plus tard, il constatait avec regret que s'il composait un Abhidharma mahayanique supérieur à celui de Kātyāyanīputra[45], il n'y aurait presque personne en Chine pour le comprendre: "*Tout attristé, il arrêta le travail envisagé*". A coté de ses plus de trois cents rouleaux de traduction, comprenant l'*Upadeśa* désigné comme *Che louen*, "traité exégétique", le biographe n'attribue à Kumārajīva comme œuvre personnelle que sa correspondance, un *Che siang louen* (ouvrage en deux rouleaux adressé à l'empereur Yao Hing des Ts'in postérieurs) perdu, et un commentaire du *Vimalakīrti*, transcrit par son disciple Seng Tchao (T. 1775).

Néanmoins, E. Lamotte n'envisagea jamais d'attribuer l'*Upadeśa* à Kumārajīva. Seng-jouei, un autre de ses disciples, décrit Kumārajīva comme suit dans sa préface au *Traité*, également traduite par R. Shih[46]: "*Il tient toujours en main cet Upadeśa et, regardant de haut ce profond miroir, il en saisit toute la lumière.*" Il s'agissait donc d'un ouvrage écrit et non mémorisé ou improvisé. En outre, il semble que si ce *Traité* avait été l'œuvre de Kumārajīva, Seng-jouei, qui insiste non seulement sur la paternité nagarjunienne, mais aussi sur la rédaction originelle en langue indienne, et Houei-kiao, le biographe du *Kao seng tchouan*, en auraient fait état, d'autant plus que, tout en étant reconnu seulement comme traducteur, Kumārajīva fut considéré comme l'origine du courant Mādhyamika en Chine[47].

E. Lamotte remarqua que l'auteur du *Traité* se réclame du *Vinaya des Sarvāstivādin* mais qu'il emprunte énormément à un fonds que nous connaissons à présent en sanscrit comme le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (*Traité* III, p. XVIII). Or, par sa biographie, nous savons que Kumārajīva ne connut que le *Vinaya des Sarvāstivādin* qu'il étudia avec Vimalākṣa lors de son ordination et qu'il traduisit, quarante ans plus tard, avec le même maître. Enfin, comme R. Hikata l'a montré[48], l'influence extérieure de Kumārajīva sur le *Traité* se manifeste notamment

[44] *Biographies des Moines Eminents* (Kao Seng Tchouan) *de Houei Kiao, 1re Partie: Biographies des premiers traducteurs*, Bibl. du Muséon, vol. 54, Louvain, 1968, p. 60–81.

[45] Il s'agit du *Jñānaprasthāna* conservé en deux versions chinoises: T. 1543, 1544. Sur cette prétention de Kumārajīva, suivre l'interprétation de P. Demiéville, *JA* 1950, p. 387 en note; *Choix d'ét. bouddh.*, p. 387, et de L. Hurvitz, compte-rendu de R. Shih, *Biographies ...* , dans *JAOS* 89, 1, 1969, p. 226.

[46] *«La Préface du Ta tche che louen* par Seng Jouei» dans *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte*, PIOL 23, Louvain, 1980, p 324

[47] Voir R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Milwaukee and London, 1967, p. 163 et *passim*; J. May, s.v. *Chūgan* dans *Hōbōgirin* V, Paris - Tōkyō, 1979, p. 487b, 489.

[48] «On the Author of the Ta chih tu lun» dans *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā-prajñāpāramitā-sūtra*, Fukuoka, 1958, p. LII-LXXV.

dans les nombreux excursus sous forme de gloses par lesquels il explique les faits de culture indienne à ses collaborateurs chinois.

En conclusion, il semble qu'une fois de plus, on ne prête qu'aux riches. Après avoir été attribué au philosophe Nāgārjuna, père du Madhyamaka indien, le *Traité* a failli être attribué à Kumārajīva, père du Madhyamaka chinois. L'hypothèse d'E. Lamotte supposant un auteur indien du nord-ouest situé chronologiquement entre Nāgārjuna et Kumārajīva suit précisément la "voie moyenne" prêchée par ces deux grands Mādhyamika.

Le caractère du *Traité* comme œuvre de jonction avait à coup sûr attiré E. Lamotte. Les textes qu'il avait étudiés dans la décade des années 30 se trouvaient, comme nous l'avons vu, à la charnière entre le Sarvāstivāda de tendance Sautrāntika et le Mahāyāna de l'école Yogācāra-Vijñānavādin, tandis que le *Traité* se situait à la jonction entre l'autre groupe Sarvāstivādin, les Vaibhāṣika, et l'autre grande école du Mahāyāna ancien, le Madhyamaka. Comme nous l'avons dit, E. Lamotte considérait le *Traité* comme une tentative de réplique mahayanique à l'*Abhidharma des Sarvāstivādin* et à son grandiose commentaire qui a donné son nom aux Vaibhāṣika: l'*Abhidharma-mahā-vibhāṣā*[49]. Sur cette *Vibhāṣā*, dont E. Lamotte suppose qu'il possédait un exemplaire (*Traité* III, p. XLIX), l'auteur de l'*Upadeśa* se base tout en la réfutant. Un des grands mérites de l'édition d'E. Lamotte est de séparer clairement la longue exposition des thèses sarvāstivādin et leur brève réinterprétation mahayanique. Vu la disproportion, il n'était pas rare qu'on lise comme thèse de l'*Upadeśa* ce qui était en fait un élément du dossier devant être réfuté ou nuancé. Cette présentation très analytique de la traduction d'E. Lamotte apparaîtra surtout à partir du volume III, quand nous entrons dans le cœur du sujet: la partie la plus doctrinale, la plus technique et aussi la plus polémique du *Traité*. On peut en effet considérer les volumes I et II comme étant avant tout une ample et remarquable introduction à l'ouvrage.

Le volume I, paru en 1944, est consacré aux circonstances de temps, de lieu et de personnes dans lesquelles le *sūtra* commenté, la *Pañcaviṃśati*, a été prêché. Les treize premiers chapitres commentent la 1re partie du *Nidāna* du *sūtra*: localisation au Gṛdhrakūṭa de Rājagṛha, classification de l'assistance en Auditeur et Bodhisattva. Les chapitres XIV et XV commentent la IIe partie du prologue qu'E. Lamotte a ingénieusement analysée comme une pièce en dix actes, un schéma utile pour l'analyse du scénario de nombreux *Mahāyānasūtra*.

Le volume II, paru en 1949, après un chapitre monographique sur Śāriputra, traite de l'état d'esprit dans lequel le Bodhisattva doit pratiquer les vertus de son état. Avec la présentation critique des six perfections (*pāramitā*) classiques, ce volume constitue un excellent «Traité des vertus» bouddhique. Plus que dans aucune autre partie de l'*Upadeśa*, ce volume est enrichi de nombreux exemples qui ont fait du grave *Daichidoron* le «Trésor des contes» dont il a été question plus haut.

Le volume III, paru en 1970, apporte des conceptions nouvelles en traitant d'abord des pratiques du «Chemin du Nirvāṇa» que le Bodhisattva ne doit pas «réaliser» mais «remplir», dans le sens de connaître, et éventuellement enseigner, tout en gardant la conscience qu'il s'agit d'une voie à ne pas suivre si l'on veut rester fidèle aux idéaux du Grand Véhicule[50]. Il traite ensuite des «Attributs du Buddha», encore hors de portée du Bodhisattva: il ne les «remplit» pas parfaitement mais il est désireux de les connaître. Comme ce IIIe volume

[49] La *Vibhāṣā* est conservée en deux version chinoises. T. 1545, 1546.

[50] Lamotte, «Note bibliographique», *BCL* 56, 1970, p. 542.

amorce une partie plus technique et qu'il est en particulier constamment branché sur l'Abhidharma, E. Lamotte a adopté une nouvelle présentation du texte. Chaque chapitre s'ouvre par une longue note introductive, véritable monographie, où E. Lamotte présente les différentes positions en présence: Sūtrapiṭaka, Abhidharma, Mahāyāna. Ensuite vient la traduction des quelques lignes de la *Pañcaviṃśati* commentées dans le chapitre. Enfin paraît la traduction du *Traité* commentant ces quelques lignes, avec l'annotation d'E. Lamotte. Ce commentaire comporte d'abord l'exposé, sur le point en question, des théories du bouddhisme ancien selon l'interprétation de la scolastique sarvāstivādin. Toujours assez long, cet exposé précède en général celui, plus court, du point de vue de la *Prajñāpāramitā* et d'autres *Mahāyānasūtra*. Il y est souvent fait recours aux arguments condensés dans le *Madhyamakaśāstra*. Par cette critique, le *Traité* semble moins réfuter que relativiser les doctrines anciennes.

Avec le volume IV, paru en 1976, et le volume V, paru en 1980, le *Traité* aborde un domaine partiellement nouveau qu'E. Lamotte proposait d'intituler l'«Idéal de Bodhisattva». La *Pañcaviṃśati* que commente le *Traité* aligne une série de vœux (*praṇidhāna*), c'est-à-dire aspirations ou objectifs que se fixe le Bodhisattva et qu'il ne peut réaliser que par l'exercice de la Perfection de sagesse. Ces objectifs sont au nombre de soixante-deux, vingt-quatre dans le IVᵉ volume et trente-huit dans le Vᵉ volume. Les premiers apparaissent dans la dernière partie du chapitre XLII, lequel traite de ce qui est sans doute, pour le Bodhisattva sauveur, le plus important des attributs de Buddha: la grande bienveillance alliée à la grande compassion. Ce chapitre est, pour cette raison, partagé entre le vol. III et le vol. IV.

Parmi les «objectifs» envisagés apparaissent certains des points les plus cruciaux de la doctrine bouddhique: les relents de passions (*vāsanā*), sur lesquels E. Lamotte publiera, comme on le verra ci-dessous, une étude particulière dans les *Mélanges I.B. Horner*; la souvenance ou mémoire «détentrice» (*dhāraṇī*), dont le traitement (p. 1854–1869) très éclairant devrait être connu de tous ceux, de plus en plus nombreux, qui s'occupent de tantrisme; l'application des mérites (*pariṇāmanā*) qui ouvre la voie (p. 1891–1901) pour le transfert des mérites sur lequel spéculera le bouddhisme postérieur. Le volume culmine sur les cinquante pages (p. 1994–p. 2043) présentant l'un des points les plus fondamentaux et les complexes du bouddhisme: la vacuité (*śūnyatā*). Le 24ᵉ «objectif» est en effet l'établissement dans la vacuité que les *Prajñāpāramitāsūtra* subdivisent en dix-huit formes. Pour paraphraser John Brough[51], nous dirons que ces pages sont l'apogée de la «marche héroïque» d'E. Lamotte. Il les décrivait comme «*masterpiece of concise yet detailed exposition* ... [*they*] *should henceforth be considered as essential reading for any student of Buddhist philosophy*». P. Demiéville ne cachait pas son admiration pour la doctrine de la vacuité ainsi formulée[52]. En reprenant certains termes d'E. Lamotte, il la définissait comme «*neutralisation du nihilisme et du réalisme, un chemin du milieu conduisant au silence, philosophie du sage, à la paix mentale et à la béatitude*».

Dans le volume V, l'un des trente-huit objectifs de Bodhisattva est d' «entendre la parole du Buddha constituée de douze membres», ce qui permet à E. Lamotte de retourner, avec quelques éléments nouveaux, au classement des Ecritures, qui avait été un des chapitres les plus novateurs de l'*Histoire du bouddhisme indien* (p. 154–181).

[51] Compte-rendu du *Traité IV*, *BSOAS* 41, 2, 1978, pp. 387–387.

[52] CR du *Traité IV*, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus des séances*, nov. déc. 1976, p. 621.

Il n'est pas seulement question de semblables problèmes, d'intérêt surtout historique, dans ce V^e^ et dernier volume du *Traité*, dont la parution est passée relativement inaperçue et qui a fait l'objet de beaucoup moins de recensions critiques que les volumes III et IV. Avec une maîtrise suprême, ce volume traite à nouveau de questions capitales telles que celle de la causalité (non pas la «production en dépendance», mais le système qui intervient dans le fonctionnement de la causalité, cf. p. 2163–2181) et celle connexe de la nature des choses (*dharmatā*, cf. p. 2181-2201, voir aussi p. 2231-2233), leit-motiv du *Traité* qui reçoit ici son traitement le plus technique[53]. Le *Traité*, répète à satiété que le vrai caractère des choses est l'absence de tout caractère. En suivant d'ailleurs la tradition ancienne, E. Lamotte a reconnu dans cette doctrine la clef de voûte de l'ouvrage (*Traité* III, p. XLII).

Dans le Ve volume, l'auteur de l'*Upadeśa* aborde des thèmes qui n'avaient été qu'effleurés antérieurement, notamment la vision ou visualisation des Buddha. Si les questions mystiques sont interprétées de manière orthodoxe, en fonction de l'illumination du Buddha et de l'«histoire sainte» qui l'entoure (une matière qui fera l'objet des dernières publications d'E. Lamotte), on sent que l'auteur de l'*Upadeśa* devait faire face à un problème qui hantait ses contemporains, témoin son attitude devant la «Concentration se trouvant en face des Buddha du présent» (*Pratyutpanna-Buddha-saṃmukhā-vasthita-samādhi*), évoquée déjà dans le vol. IV p. 1927 et repris ici, p. 2263–2275. Ce point fut également l'objet d'une communication à un colloque sur les visions mystiques à l'Institut Catholique de Paris en 1976.

Dans le même ordre d'idées, signalons qu'avec le dernier des soixante-deux «vœux» du Bodhisattva mis en scène par le Ier chapitre de la *Pañcaviṃśati*, l'«audition du nom de Buddha pour emmener les êtres à l'illumination», E. Lamotte se trouva confronté au germe du plus puissant sans doute des mouvements populaires bouddhiques: la sotériologie, surtout connue sous sa forme amidiste.

Enfin, la conclusion de cette première partie de l'*Upadésa*, celle qu'en cinq volumes a traduite E. Lamotte, semble elle aussi donner des gages à la tendance, plus visionnaire d'ailleurs que fidéiste, que nous signalons ici. Assurément l'auteur de l'*Upadeśa*—comme le décrit E. Lamotte (*Traité* V, p. VII)—«*sans condamner les mystiques, se range plutôt parmi les rationalistes* ... [*ce*] *qui peut aller de pair avec le traditionalisme*». Il exalte dans la perfection de sagesse (*prajñāpāramitā*) la «mère» des Buddha, c'est-à-dire le parent dont la tâche est la plus lourde, mais va néanmoins jusqu'à présenter la concentration permettant la visualisation des Buddha (*pratyutpanna-samādhi*) comme le «père» des Buddha. Remarquons cependant la réserve suivante: ce *samādhi* peut seulement «concentrer» la pensée distraite de telle manière que la *prajñā* se produise, mais il ne peut voir le vrai caractère des choses (*dharmatā*). Or, cette *dharmatā*, qui est l'absence de tout caractère, constitue, comme nous l'avons vu, l'axe autour duquel tourne tout l'enseignement du *Traité*.

A la traduction de cet immense commentaire du 1er chapitre de la *Pañcaviṃśati*, E. Lamotte eut encore le soin d'ajouter la traduction du 20e chapitre du Résumé de Kumārajīva. Il s'agit de l'important chapitre sur les dix terres de Bodhisattva, lesquelles, et spécialement la huitième, n'étaient traitées qu'indirectement dans la 1re partie du *Traité*.

[53] Voir D. Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, 1981, p. 32–33.; K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Rutland – Tōkyō, 1966, p. 87–88, etc.

En marge du *Traité* et au fur et à mesure de son élaboration, E. Lamotte présenta plusieurs aperçus ou recherches qui firent l'objet de publications indépendantes.

Il y eut d'abord les deux contributions majeures que sont l'Introduction du Volume III et «l'Etude sur la vacuité» du Volume IV. Elles furent présentées à l'Académie royale de Belgique respectivement comme:

«Note bibliographique: Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, Tome III», *BCL* 56, 1970, p. 534–542.

«Le Concept de vacuité dans le bouddhisme» [Ire partie], *BCL* 63, 1977, p. 66–78.

Ensuite, il y eut les articles reprenant, souvent en les développant, certaines des recherches du *Traité*:

«Le Triple Joyau du bouddhisme d'après Nāgārjuna», d'abord dans *Bulletin du Secretariatus pro non christianis*, 7, 1968, p. 19–33; puis dans *Chinese Culture*, 10, 2, 1969, p. 6–19.

«La méditation sur le Triple Joyau, suivi de la traduction du Sermon sur la Pointe de l'Etendard [*Saṃyutta Nikāya*]», *Le Bouddhisme*, édité par L. Silburn, Paris, 1977, p. 77–84.

Ces deux articles résument *Traité* III, p. 1335–1406.

«Trois Sūtra du Saṃyukta sur la Vacuité», *BSOAS* 36, 1973, p. 313–323, à mettre en rapport avec *Traité* IV, p. 2135–2137.

«Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism» (td. par Sara Boin [Webb]), *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, Dordrecht-Boston, 1974, p. 91–104, à mettre en rapport avec *Traité* IV, p. 1761–1774.

«Les visions dans l'histoire et la légende du bouddhisme indien», *Les Nouvelles 1976–77 de l'Institut Catholique de Paris*, n° I, février 1977, p. 156–160. Voir *Traité* IV, p. 1927, et V, p. 2263–2275.

En traitant de l'aboutissment de l'immense effort par lequel E. Lamotte menait à terme en 1980 son projet commencé quarante ans plus tôt, nous n'avons pas fait allusion aux nombreuses épreuves et aux quelques joies qui marquèrent les dernières années du Maître de Louvain.

Revenons donc brièvement en arrière. En 1974, E. Lamotte accéda à l'éméritat à l'Université de Louvain, mais celle-ci, à laquelle il s'était dévoué pendant si longemps, venait de se disloquer. La séparation en deux unités, l'une de langue française, l'autre de langue néerlandaise, résultait dans une certaine mesure de l'accroissement du nombre d'étudiants à partir du début de la seconde moitié du XXe siècle. Cependant, cette brisure allait être fatale aux petites sections comme l'Institut Orientaliste où le bilinguisme avait toujours été pratiqué. En outre, cette brisure s'accompagnait, au nom du «*ius soli*», d'une expulsion de l'université francophone hors de la vieille ville néerlandophone de Louvain. Elle se réinstalla à une vingtaine de kilomètres au sud de son ancien site, en un lieu qui fut dénommé «Louvain-la-neuve», au delà de la «frontière linguistique».

E. Lamotte ne suivit pas la nouvelle université à Louvain-la-neuve. Dès son passage à l'éméritat, des mesures d'économie abolissaient le programme d'études bouddhiques qu'il avait patiemment mis sur pied, alors même que ses derniers étudiants présentaient leurs thèses de doctorat sur des textes d'Abhidharma.[54] En 1980, la nouvelle université lui offrit un volume de *Mélanges*[55] auquel s'associèrent ses amis et disciples du monde entier.

[54] J. Van den Broeck, *La Saveur de l'Immortel* (A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun). *La version chinoise de l'Amrtarasa de Ghoṣaka* [T. 1553], PIOL 16, Louvain, 1977.

M. Van Velthem, *Le Traité de la Descente dans la profonde Loi* (Abhidharmāvatāraśāstra) *de l'Arhat Skandhila* [T. 1554], PIOL 16, Louvain, 1977.

[55] Voir *supra* note 1.

Trois ans plus tôt, E. Lamotte avait renoncé à se maintenir à Louvain qu'il avait connu, jusqu'à la brisure de l'Université multiséculaire, comme un carrefour des cultures latine et germanique. En 1977, il s'établit à Bruxelles, capitale européenne, où le bilinguisme est garanti par un statut spécial.

Dans ces années d'amertume, il trouva heureusement dans le séminaire d'études bouddhiques de Göttingen, animé par ses amis Ernst Waldschmidt et Heinz Bechert, un groupe de travail cher à son cœur. L'atmosphère paisible et studieuse de la petite résidence, sa remarquable activité en paléographie et philologie bouddhiques, le respect affectueux dont il était entouré durant ses quelques séjours lui laissèrent le souvenir d'un havre d'autant plus cher qu'il l'avait connu tardivement. En 1973, il devint à la fois membre de la Commission d'études bouddhiques et membre correspondant de l'Académie des Sciences de Göttingen.

En 1976, il devint membre d'honneur de l'«*International Association of Buddhist Studies*» qui venait de se constituer. Une autre joie fut, en 1977, son voyage triomphal au Japon à l'invitation de la «*Japan Foundation*». Impressionné par l'accueil du monde savant et par le dynamisme de la recherche japonaise, il fut aussi touché par quelques cas perceptibles de continuité entre le bouddhisme qu'il avait étudié et celui qu'il put observer de ses yeux. Le grand souvenir qu'il conserva de ce voyage ne fut sans doute pas étranger à sa décision d'associer le Japon à la France des grands maîtres de sa jeunesse en léguant sa bibliothèque personnelle à l'Institut du Hōbōgirin, siège à Kyōto de la branche japonaise de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Un lien étroit l'unissait au *Hōbōgirin*, dictionnaire encyclopédique de la terminologie bouddhique sino-japonaise, lancé par Sylvain Lévi et animé par Paul Demiéville. Le *Hōbōgirin* est peut-être le travail moderne le plus souvent cité dans le *Traité*. Réciproquement, le *Hōbōgirin* se base constamment sur les acquis de cette véritable encyclopédie du bouddhisme indien qu'est le *Traité*: ensuite, il poursuit son enquête dans le monde de culture chinoise. Par un heureux concours de circonstances, l'Italie fut également associée à la décision de maintenir «opérationnelle» la bibliothèque du savant belge[56].

C'était peu de temps après l'achèvement du *Traité* que se déclara la maladie qui devait emporter E. Lamotte, le 5 mai 1983. Tout en résistant courageusement aux infirmités, qui affectaient spécialement sa vue, et donc sa faculté de lecture, précieuse entre toutes, il put encore travailler et produire jusqu'au dernier moment. Signalons ici quelques-uns des domaines de ses ultimes activités.

Depuis les quelques mots pleins d'espoir qu'il avait écrits à ce sujet dans l' *Histoire du bouddhisme indien* (p. 727), E. Lamotte attendait la publication du *Saṃghabhedavastu* du *Vinaya des Mūlasarvāstivādin*[57] que lui avait annoncée le découvreur du texte, son ami Giuseppe Tucci. Dès la sortie de presse, en 1977 et 1978, de cet ouvrage en deux volumes contenant une biographie détaillée du Buddha en sanscrit, il devint une des lectures favorites d'E. Lamotte: il l'annotait sans cesse et le confrontait au *Traité* dont il préparait des additions et des corrections.

[56] Grâce à un accord entre l'Ecole Française d'Extrême-Orient et l'Institut Italien de Culture de Tōkyō, une partie de la bibliothèque d'E. Lamotte a pu être entreposée dans les locaux de l'Institut Oriental Italien de Kyōto. A l'inauguration de cet institut, le 28 avril 1984, en présence du Ministre de l'Instruction publique d'Italie et de l'Ambassadeur d'Italie au Japon, le souvenir de Mgr E. Lamotte fut associé à celui du grand orientaliste italien Giuseppe Tucci qui venait de décéder, le 5 avril 1984.

[57] *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, Ed. R. Gnoli with the Assistance of T. Venkatacharya, Department of Archaeology of Pakistan/Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 2 vol., Rome, 1977 et 1978.

E. Lamotte approfondit aussi des questions de bouddhologie fondamentale, c'est-à-dire se rapportant à l'illumination et au *nirvāna* du Buddha. Remarquons à ce propos que le terme «bouddhologie», utilisé déjà par P. Demiéville dans une acception très précise, est regrettablement en train de prendre une extension démesurée et donc de perdre sa valeur technique. Cette valeur technique: étude de ce qui fait la spécificité du Buddha, est analogue à celle de «Christologie» dans les études chrétiennes. C'est à la bouddhologie de sens strict que se rattachent les études suivantes, la première sur «Production conditionnée et suprême illumination» ayant paru d'abord en allemand, puis en anglais:

«Die bedingte Entstehung und die höchste Erleuchtung», *Beiträge zur Indienforschung* (Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet). Veroffentlichungen des Museums für Indische Kunst, Berlin, Bd. 4, 1977, p. 279–298.

«Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment», *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rāhula*, London, 1980, p. 118–132.

«The Gāravasutta of the Saṃyuttanikāya and its Mahāyānist Developments», (tr. Sara Boin [Webb], *Journal of the Pāli Text Society*, vol XX, 1981, p. 127–144.

«Lotus et Buddha supramondain», *BEFEO* LXIX, numéro spécial à la mémoire de Paul Demiéville, 1981, p. 31–44.

Enfin, il prépara une importante contribution à un ouvrage collectif édité par H. Bechert et R. Gombrich: *The World of Buddhism*, Londres, 1984, publié également en français et en allemand[59]. A la préparation de cet ouvrage se rattache la publication suivante:

«Le bouddhisme de Śākyamuni», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. *Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 4, 1983, p. 83–120.

En 1982, E. Lamotte fut promu Docteur *honoris causa* de l'Université de Kelaniya à Sri Lanka et, six semaines avant sa mort, il apprenait, avec beaucoup de plaisir, que, toujours à Sri Lanka, la communauté monastique de Siri Kalyani lui décernait le titre d'«expert en Ecritures boudhiques» (*pariyatti visarada*).

***

En arrivant au terme de l'évocation d'une œuvre qui est un monument, tant par ses dimensions que par son caractère savamment construit, j'ajouterai encore quelques lignes sur la personnalité de son auteur. Sans doute ne l'imagine-t-on qu'attaché à sa table d'étude et plié à un régime de travail très strict. Pourtant ce géant de la recherche orientaliste était plein d'humanité. Il entretenait une abondante correspondance. Jusqu'à ses derniers jours, il écrivait à la plume de précieuses lettres, remplies d'informations. Tous ceux qui eurent le privilège d'être son hôte à Louvain, à Ave ou à Bruxelles, se souviennent de la chaleur de son accueil en même temps que sa capacité à rendre chaque heure enrichissante. Sans qu'il y ait

[58] Orthographié «Buddhologie», cf. *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO XXIV, 1924, p. 67.

[59] Il s'agit d'une triple édition (1984) par Thames and Hudson Ltd. (London), C. H. Beck Verlag (Munchen): *Die Welt des Buddhismus*, et Editions Bordas (Paris): *Le monde du Bouddhisme*. E. Lamotte y est l'auteur de deux articles: 1. «Le Bouddhisme de Çākyamuni»: p. 41–58 de l'édition anglaise (td. Sara Webb), p. 41–58 de l'édition allemande (td. Anne Peeters) et p. 41–54 de l'édition française. 2. «Le Mahāyāna»: p 90–93 de l'édition anglaise (td. Sara Webb), p. 90–93 de l'édition allemande (td. Irmtraud Hohn) et p. 85–88 de l'édition française.

aucune pression de sa part, on se trouvait entraîné non pas dans une discussion, mais dans une consultation pour laquelle de volumineux ouvrages sortaient les uns après les autres de sa bibliothèque et venaient s'amonceler sur sa table de travail. Il ne faisait aucune fiche, mais, grâce à sa mémoire infaillible, il ouvrait les textes les plus difficiles à la page et au mot qu'il cherchait. Nul ne peut oublier de telles heures auprès d'un maître qui, à l'instar de Kumārajīva[60], ne se fatiguait jamais d'interpréter les Ecritures. Rappelons ici que, durant ses trente dernières années, le dévouement de ses deux sœurs, Mme M. Lemaître et Mlle E. Lamotte, et celui de sa nièce, Mlle H. Lemaître, permirent à E. Lamotte de se consacrer entièrement à sa tâche.

Dans cette notice, il ne fut guère question du prêtre dont la foi et la générosité simples et profondes s'alliaient au sens aigu de la tradition, ni du professeur qui forma des générations de philologues classiques. Ceux-ci ignoraient souvent la dimension mondiale du Prof. Lamotte comme spécialiste du bouddhisme. Ses élèves en études orientales ne furent jamais nombreux mais venaient de divers pays: Italie, Corée, Chine, Japon, Etats-Unis d'Amérique. La cordialité et la modestie du maître qui aimait enseigner chez lui, parmi ses livres, dissimulaient d'abord les qualités intellectuelles qui font la valeur de ses travaux: puissance de synthèse, ampleur d'information. On devinait petit à petit qu'il était en outre comme imprégné des vertus qu'il avait tellement étudiées: la patience (*kṣānti*), l'énergie (*vīrya*) et surtout la sagesse (*prajñā*) doublée, comme il se doit, de compassion (*karuṇā*).

[60] *Kao seng tchouan*, T. 8059 II 332c10, td. R. Shih, p. 79.

DEUX DÉDICACES KHAROṢṬHĪ[1]

PAR

GÉRARD FUSSMAN

---

1) *Reliquaire de Śatrea*
(Pl. I-IV, fig. 1)

Ce reliquaire est la propriété d'un collectionneur parisien qui a bien voulu me permettre de l'examiner à loisir et de le publier. Qu'il me soit permis ici de l'en remercier[2].

Reliquaire sphérique en stéatite, composé de deux parties qui s'emboitent. Diamètre: 11,5 cm.; hauteur totale: environ 12 cm. Légèrement endommagé: la partie inférieure porte une trace laissée par un objet pointu; le couvercle a été partiellement brisé et recollé (Pl. III, 5). Le reliquaire contenait encore, lorsque je l'ai vu, de la terre, des fragments d'os, d'argent, de perle, de lapis ou turquoise et de corail, c'est-à-dire des reliques (os) accompagnées des sept métaux précieux traditionnels dans le bouddhisme: or, argent, perle, béryl, cristal, corail blanc, rubis[3].

La partie inférieure est anépigraphe et très simplement décorée (deux fois deux lignes autour de la panse). Le couvercle, terminé par un bouton, est décoré au sommet d'une rangée de pétales de lotus; sur l'épaule d'une série de triangles incisés et quadrillés, pointe en haut. La panse porte une inscription kharoṣṭhī d'une ligne (l. 1), gravée entre deux fois deux traits incisés. Cette inscription se poursuit à l'intérieur du couvercle (l. 2 et 3).

La brisure du couvercle n'a pas endommagé l'inscription dont la gravure est peu profonde et l'écriture irrégulière. Les caractères vont en grandissant du début à la fin de la ligne 1 où ils dépassent largement les deux traits incisés, qui peuvent ainsi se confondre avec un *-r-* souscrit ou un signe vocalique. Au début de la l. 1 le tracé de deux signes est unusuel au point que la lecture n'en est pas assurée. L. 1 et l. 2 quelques signes de voyelle ont apparemment été oubliés ou ajoutés par erreur. Dans l'ensemble les l. 2 et 3 sont cependant mieux gravées que la l. 1.

[1] J'utilise, comme à mon habitude, les signes conventionnels suivants: [ ] restitution; ( ) correction; < > ajout; X *akṣara* disparu; . lettre disparue.

[2] Les photos des Pl. I-IV ont été faites par M. Gérard MULLER du laboratoire photographique de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

[3] Voir A. FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, I, Paris, 1905, p. 48 et, beaucoup plus détaillé, J. MEUNIÉ, dans J. HACKIN, J. CARL et J. MEUNIÉ, *Diverses recherches archéologiques en Afghanistan (1933–1940)*, Mém. DAFA, tome VIII, Paris, 1959, pp. 124–125.

Il n'est pas exclu que le début de la l. 1 ait contenu une date, mais je ne suis pas en mesure d'en donner une interprétation, même hypothétique. Seuls les critères paléographiques permettent donc de dater ce texte. Il contient trois *sa* à demi-fermés; deux sont gravés en deux parties, l'autre (dans *sagha*°) a déjà le ductus continu des *sa* ouverts d'époque kouchane. Cela permet de dater l'inscription des environs de notre ère, disons entre 50 avant n.è. et 50 après n.è.[4]

La distinction entre *t* (*śatrea*-) et *d* (*pāṭhavidı*) ne dépend pas de critères paléographiques: le ductus de l'inscription est trop anguleux et trop maladroit pour le permettre. J'ai simplement affecté la valeur *d* à celui des signes de dentale qui m'est apparu le plus cursif, mais ce choix est arbitraire. La distinction entre *ya* (pointu) et *śa* (à tête plate) est par contre assurée par la présence du mot *puyae* < *pūjā*- à la fin de la l. 1.

1 *yarae* [*katśaḍa-pravo ya?*] *rae śatraeṇa sagharthaṇieṇa paṭhavid(a) sarva-sapaṇa puyae*
2 *imaṇa ca śarirraṇa la(bh)eo dira śatreasa bharyae*
3 *yara*

«[. . .] Śatrea, fondé de pouvoir de la communauté, a fait une fondation en l'honneur de tous les êtres. Par cette (relique) corporelle doit obtenir de devenir enceinte la femme de Śatrea YARA.»

Un important espace non inscrit subsiste entre le début et la fin de la l. 1. et indique de façon certaine où il faut commencer à la lire. La lecture des trois premiers *akṣara* (Pl. III, 5) est assurée. Viennent ensuite deux signes gravés à l'endroit où le couvercle fut brisé (Pl. III, 6), mais qui n'ont pas été endommagés par cet accident; ils ne correspondent à aucun *akṣara kharoṣṭhī* connu. Le premier ressemble à un *ka*, qui aurait été gravé en deux parties et serait en biais; le second, qui dans un texte plus tardif pourrait être transcrit *ka*[5], semble ici être un ligature: *tśa*, peut-être *ṣpa*. Il est suivi d'un *ḍa* très clairement visible, qui précède deux *akṣara* peu profondément gravés, mais dont le tracé est sûr. Les ambiguités de la *kharoṣṭhī* font qu'on peut hésiter sur la transcription: *pa* ou *pra*, *ṭha* ou *vo*; j'ai choisi d'imprimer *pravo*, mais *paṭha* ou *praṭha* serait tout autant possible. Le tracé de l'*akṣara* qui suit est incertain: il y a à gauche un trait oblique qui prolonge la haste droite et ferait croire à un *ka* cursif; mais il me paraît résulter d'une éraflure postérieure et je lis donc un *ya* un peu moins anguleux et un peu plus grand que les autres *ya* de ce texte. Cette séquence se termine par un *ra* et un *e* accolés (Pl. III, 6).

Le sens de ce début de la l. 1, qui paraît encadré par deux obliques identiques (*yarae*), m'échappe tout à fait. La terminaison *-ae* est celle des locatifs féminins, mais on la trouve parfois au locatif masculin: *saṃvatsaraye*[6]. Dans les inscriptions comportant une date, celle-ci figure au tout début du texte et au locatif: il est donc tentant de chercher ici une date et de dériver *yarae* de *ekādaśa*-, «onzième». Cf. Ap. Māhārāṣṭrī *eāraha*, «onze», Sindhi *yārāhā*, Lahnda *yāhrā̃*, Panjabi *yārā̃*, Pāhāri *yāre*, «onze». Mais trois objections viennent aussitôt à l'esprit: le terme attendu à l'initiale, *vaṣe* ou *saṃvatsarae*, manque; aucun mot ne peut être

[4] Sur ce critère, voir G. FUSSMAN, *BEFEO*, LVII, 1970, pp. 48–50.

[5] C.C. DAS GUPTA, *The Development of Kharoṣṭhī Script*, Calcutta, 1958, Pl. XIII, I. 7.

[6] *samvatsarae*/ *samvatsaraye* est la formule utilisée dans les inscriptions dont la date se réfère à l'ère d'Azès: KONOW, *JRAS*, 1932, p. 950; KONOW, *Ep. Indıca*, XXI (1931–32), p. 259; KONOW, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II, 1, Calcutta, 1929, p. 62 (s'opposant à *vaṣe*, «année de règne»); G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXVII, 1980, p. 3 et 6; G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXIII, 1984, p. 35 et 39; *ınfra*, p. 37. Autres exemples, KONOW, *Corpus*, p. 28, 57, 65, p. 158, p. 165 (ces deux dernières d'époque kouchane). *Vaṣaye* exceptionnellement: G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 5, 14 b et p 35.

interprété comme nom de mois ou de jour; *-ś-* est normalement conservé en gāndhārī et aucune des langues dardes modernes héritières de l'ancienne gāndhārī ne présente une forme de type *yāre* avec *-r-* < *-d-*[7]. Il semble ainsi exclu que l'inscription soit datée.

L'ordre du texte rend peu probable qu'on ait en cet endroit un complément de lieu au locatif: dans ce type de formule, le complément de lieu, quand il existe, vient normalement après la forme verbale. Reste à chercher en ce début de ligne le nominatif sujet de verbe, mais la lecture *pravo* est trop sujette à caution pour que j'y reconnaisse ce nominatif et aucune des combinaisons possibles d'*akṣara* ne permet de lire un mot donnant, une fois traduit, un sens acceptable (comme *stūpa*, reliques, etc.). Enfin *yarae* semble être repris l. 3 par un *yara* tout aussi énigmatique (*infra*, p. 34). Devant toutes ces incertitudes, je renonce à proposer une traduction de ce début de phrase.

La séquence *śatraeṇa sagharthaṇieṇa pathavidi* doit être corrigée en *śatr(e)eṇa* (voir l. 2) *pa⟨ti⟩ṭhavid(a)* ou *-d(o)*. Il est difficile de dire s'il s'agit de fautes de gravure ou de graphies correspondant à des réalités linguistiques. On peut penser que *śatra-* suivi d'un *-e-* se prononçait de toute façon *śatre-* et qu'il s'agit d'une graphie optionnelle «économique». J. BROUGH cite quelques exemples de ce fait[8], mais ici je croirais plutôt à un oubli du graveur, particulièrement maladroit puisque l'on a *paṭhavidi* ou *paṭhividi* à la place de *pratiṭhavida* ou *-do* (Pl. IV, 9). Car ce mot correspond certainement à l'adjectif verbal *pratisthāpita-*, non à l'actif *pratisthāpayati*: l'absence certaine d'un complément à l'accusatif, la présence de l'instrumental bien reconnaissable *śatraeṇa sagharthaṇieṇa* -dont le rôle de complément d'agent est confirmé par ma traduction de la l. 2 – garantissent que *paṭhavidi* correspond bien à *pratisthāpita-*. La finale *-i* doit être une faute de gravure (pour *-o*?) plutôt qu'un nouveau témoignage de la faiblesse des voyelles finales en gāndhārī[9]. Cet adjectif verbal reste sans sujet, ce dont je ne connais pas d'autre exemple dans ce type de dédicace, à moins que je n'aie pas su reconnaître ce sujet au début de la ligne.

Sagharthaṇieṇa en théorie peut correspondre soit à **saṃgha-arthanitena*, soit à **saṃgha-arthanikena*. La première solution peut être écartée: un qualificatif signifiant «sollicité par la communauté», «à la demande de la communauté», ne s'exprimerait probablement pas par un composé, mais plutôt par une formule analytique de type *saṃghena prārthitena*. Surtout, il y a suffisamment de verbes moyen-indiens signifiant «demander» pour exclure la création d'un dénominatif **arthanayati*, adj. verbal **arthanita-*; *prārthayate* aurait aussi bien fait l'affaire. *Sagharthaṇieṇa* correspond donc à **saṃgha-arthanika-*, désignation d'un serviteur laïc (et marié, voir l. 2) de la communauté bouddhique. A une époque où les moines respectaient encore les prescriptions du *vinaya* leur interdisant de manier l'or et l'argent, de se livrer au commerce, de gérer des propriétés, etc., ces serviteurs laïcs, souvent des marchands[10], se chargeaient de gérer les biens donnés au *saṃgha* et de se livrer aux transactions commerciales rendues nécessaires par l'accroissement des donations foncières ou en numéraire: vendre le surplus des récoltes, acheter des vêtements grâce au revenu des biens donnés au *saṃgha*, transformer les donations en numéraire en biens utilisables par les moines (robes, bols,

[7] Voir la carte «Onze» dans G. FUSSMAN, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, Paris, 1972.

[8] J. BROUGH, *The Gāndhārī Dharmapada*, London, 1962, §23, pp. 81–82.

[9] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 41.

[10] H. LÜDERS, *Mathūra Inscriptions*, Unpublished papers edited by K.L. JANERT, Göttingen, 1961, p. 101, §65 A. J. GERNET, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Publ. EFEO, Saïgon, 1956, p. 159.

logements, repas, etc.) . . .[11]. Ces serviteurs laïcs, et à qui il est interdit de conférer l'ordination (*pravrajyā-*)[12], sont connus en pāli sous le nom de *kappiya-kāraka-*, à Mathurā par celui de *saṃgha-prakṛta-*[13], dans le *Vinaya* des Mahāsāṃghika et des Mūlasarvāstivādin sous celui de *vaiyyāvṛtyakara-*[14]. °*Arthanika-* est fait sur le rare *arthanā-*, «requête». Le *saṃgharthaṇia-* est celui qui agit à la requête de la communauté, ou dans les requêtes faites à la communauté. Un passage du *prātimokṣasūtra* des Mahāsāṃghika et des Mūlasarvāstivādin montre de quel type de «requête» il peut s'agir: "If robe *prices* have been sent forth in the hand of a messenger, having been intended for a monk, by a king, or a king's minister or . . . , then that messenger, taking up those *prices*, should go up to where the monk is, and having approached, should say to that monk: "The Noble One should know that robe *prices* have been sent forth, having been intended for you, by a king, or king's minister . . . . . Let the Noble One, having taken up compassion, accept [the robe prices]. That messenger should be spoken to thus by that monk: "Go, venerable messenger. It is ruin for monks to accept robe *prices*, but we do accept a robe, having obtained it properly, at the right time." That messenger should say to that monk: "Is there some *vaiyyāvṛtyakara* of the Noble ones who undertakes the work of the Noble Ones?" The *vaiyyāvṛtyakara* should be pointed by the monk desiring a robe - either an *ārāmika* or an *upāsaka* - saying, "These *vaiyyāvṛtyakara*, O messenger, undertake the work of the monks". Then that messenger, taking up the robe *prices*, should go up to where the *vaiyy.* is, and having approached, should say to that *vaiyy.*: "You should know, O venerable *vaiyy.*, that such named monk will approach, and you, *having purchased such and such a robe with these robe prices*, should present him with a robe, properly, at the right time." Then that messenger, having admonished and instructed the *vaiyy.* properly and thoroughly, should go up to where the monk is, and having approached, should say to that monk: "That *vaiyy.* who was pointed out by the Noble One has been instructed. You should approach him at the right time, and he will present you with a robe, properly, at the right time". The *vaiyy.*, having been approached by the monk desiring a robe, should be *requested* and reminded two or three times: "I am, O venerable *vaiyy.*, in need of a robe. . . ."[15].

[11] J. GERNET, *op. cit.*, pp. 66–75, 158–161. A la fin du VIIᵉ siècle les grands monastères indiens où séjourna le bigot I-Tsing possédaient de grandes richesses, dont I-Tsing ne dit pas par qui elles étaient administrées et dont la possession lui paraissait normale et même nécessaire: I-TSING, *A record of the buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)* translated by J. TAKAKUSU, London 1896, réimpression Delhi 1966, Ch. XXXVI–XXXVII, pp. 189–195.

[12] *Bhikṣuṇī-vinaya*, edited by G. ROTH, Patna, 1970, p. 305, §262 interdit l'ordination des *ārāmikinī-*, qui sont une des catégories possibles d'intermédiaires (voir ci-dessous) et des *kalpiyakārī*.

[13] LÜDERS, *op. cit.*, pp. 83–86 et 102. Le nom de la secte à laquelle appartenait le monastère n'est pas connu, à moins qu'il ne s'agisse de l'énigmatique secte des *kakaṭika*, nom qui se trouve seulement dans l'inscription publiée par LÜDERS, p. 102 et que celui-ci propose d'interpréter comme nom de secte. Ce terme *prakṛta-*, qui pouvait s'appliquer à des esclaves achetés pour/par la communauté, au moins dans les couvents chinois, a été l'object de la fausse étymologie suivante: «La transcription du mot indien est *ki-li-to*: c'est le sanskrit *krīta-*, [homme] «acheté»» (Tao-tch'eng cité par J. GERNET, *op. cit.*, p. 67, n. 3 de la p. 66.).

[14] Charles S. PREBISH, *Buddhist Monastic Discipline, The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, Pennsylvania State University, University Park and London, 1975, pp. 66–69.

[15] *Op. cit.* Les italiques sont de moi. Je n'ai pu avoir accès au texte sanskrit du *Pratimokṣasūtra* des Mūlasarvāstivādin (Ankul Chandra BANERJEE, Prātimokṣa-Sūtram [Mūlasarvāstivāda], Calcutta, 1954). Le mot sanskrit que Charles S. PREBISH traduit par "to request" est, chez les Mahāsāṃghika, YĀC: W. PACHOW et R. MISHRA, "The Prātimokṣa Sūtra of the Mahāsāṃghikas", *Journal of the Gaṅgānāth Jha Research Institute*, Allahabad, X, Nov.-Feb. May, Aug. 1952–1953 (issued in April 1954), Parts 1–4, p. 17, 19 B.

Le fait que l'institution de ces «fondés de pouvoir» soit postérieure aux principaux schismes explique qu'il n'y ait pas de terme canonique pour désigner ces intermédiaires. A l'intérieur d'une même secte le vocabulaire peut ainsi changer: les Mahāsāṃghika emploient le mot *kalpiya-kārī-* pour les intermédiaires féminines servant à la communauté des nonnes[16] et *vaiyyāvṛtyakara-* pour les intermédiaires hommes de la communauté des moines. Il n'y a donc pas à s'étonner de l'apparition d'un nouveau terme (*sagharthaṇia-*) pour les désigner. Comme on vient de le voir dans le texte précédemment cité, les «fondés de pouvoir» des monastères pouvaient être soit des *ārāmika-*, soit des *upāsaka-*. Les *ārāmika-*, «jardiniers», sont, si l'on en croit l'étymologie[17], des serviteurs - salariés ou serfs - chargés de l'entretien du monastère (*ārāma-*); la traduction la meilleure serait peut-être «intendant». Les *upāsaka-* sont des fidèles laïques, dont certains pouvaient être riches, mais pas forcément: à Mathurā, plusieurs s'associent pour offrir *une* base de colonne (*kumbhaka-*). En cet endroit, ils semblent organisés en association dirigée par l'un des leurs (*pramukha-*). Śatrea, capable d'offrir des reliques et peut-être l'édifice qui contenait le reliquaire, devait disposer d'une certaine aisance. On notera que les *Vinaya* témoignent de sentiments ambigus vis à vis de ces fondés de pouvoir. Celui des Mahāsaṃghika et celui des Mūlasarvāstivādin, après avoir enjoint au moine, comme nous venons de le voir, de s'adresser à eux pour transformer un don en argent en don en nature, évoquent le cas où le fondé de pouvoir garderait l'argent pour lui. Quant au *Bhiksuṇī-vinaya*, il place les *ārāmikinī-* et les *kalpiya-kārī-* dans le même catégorie que les courtisanes et prostituées (*veśyā-*, *gaṇikā-*)[18]: elles attirent sur elles le double opprobre d'être femmes et de manier l'argent.

Le souhait de la fin de la l. 1, «en l'honneur de tous les êtres», *sarva-sattvānām pūjāyai*, est trop commun pour mériter un commentaire[19]. Le *-e* final se termine par un paraphe qui est la retombée de la marque vocalique *-e*.

Le début de la l. 2, signalé par un espace anépigraphe, est clairement gravé (Pl. II, 4): *imaṇa ca śarirraṇa*. Comme la *kharoṣṭhī* ne note pas les géminées, que l'étymologie ne justifierait pas cette géminée, et qu'on attend ici un instrumental singulier, on comprendra donc *im‹e›ṇa ca śarir(e)ṇa*. Je n'ai pas introduit cette correction dans le texte imprimé plus haut, car il peut s'agir non d'un oubli, mais d'une graphie économique liée à un fait de langue: au voisinage de *-i-*, un *-a-* devait se prononcer *-e-*.[20]

Les *akṣara* suivant sont incompréhensibles sans une très légère correction. Le reliquaire porte *lakeo ḍira*; il suffit de prolonger à droite l'horizontale qui coiffe le *ka* pour obtenir une séquence *la(bh)eo* <**labheya-*, adjectif passif d'obligation sur le causatif *lambhayati*: **lambhay-ya-* >**lambheya-*[21]. Le mot suivant, qui commence par un *ḍ-*, phonème rare,

[16] *op. cit.*, p. 305, §262, s'il s'agit bien dans ce passage d'intermédiaires financières (voir ci dessous, note 18).

[17] *ārāma-* signifie aussi bien «jardin» que «monastère». La traduction chinoise de *ārāmika-* (*Mahāvyutpatti*, n° 3842, donne *udyāna-pāla-*, «gardien de jardin») est «gardien des jardins», «gardien des jardins de fleurs» (J. GERNET, op. cit., p. 66, n. 3).

[18] *op. cit.*, p. 305, §262. Dans ce passage, rien n'indique quelle est la fonction des *ārāmikinī-* et *kalpiya-kārī-*, mais il serait étonnant que ces termes techniques, juxtaposés dans le texte et ainsi présentés comme synonymes, n'aient pas la signification précise qu'ils ont dans le *Vinaya*.

[19] KONOW, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II, 1, Calcutta, 1929, p. CXVII.

[20] *Supra*, note 8 p. 31.

[21] Il faut se souvenir que dans cette inscription l'*anusvāra-* n'est pas noté: *saṃgha-* est écrit *sagha-*. On peut songer aussi à un adjectif en *-eya-* sur LABH, par analogie de *deya-*, *stheya-*, etc. (exemples rares, et mal interprétables, dans EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, New-Haven, 1953, réimpression Delhi 1970, p. 170, §34.24), mais la formation sur causatif donne un sens meilleur: «il sera fait en sorte qu'elle obtienne ...»

correspond aux mots indo-aryens (dardes) Shina *ḍēr*, Bashkarik *ḍār*, «ventre», mots populaires qui font d'une partie d'une série qui comprend hindi *ḍhīṛhā*, *ḍhēḍhā*, «gros ventre, ventre de femme enceinte»[22]. Des mots de même structure signifient «tas, boule»[23]. *La(bh)eo ḍira* (pour *ḍiro*?) correspond donc exactement à *labhayati garbham*, «il fait qu'elle obtienne un gros ventre, qu'elle conçoive un embryon». Mais l'expression est ici nominale, au passif: l'adjectif d'obligation a pour complément d'agent *śatreasa bharyae*: le couple ne pouvait avoir d'enfant; Śatrea a fait une fondation et un dépôt de reliques (dont il ne dit pas de qui elles sont) dans l'espoir que son épouse pourrait, en conséquence de ce dépôt, concevoir. Le souhait est exprimé comme un futur (adjectif verbal d'obligation); on attendrait un optatif, formellement très proche (**labheya*) et phonétiquement peut-être identique, puisque le timbre des voyelles finales est dès cette époque en voie de neutralisation[24]. Même si l'instrumental *bharyae* apporte la preuve qu'on a bien affaire ici à un passif, il a pu y avoir une certaine confusion entre la tournure au passif et la tournure à l'optatif actif.

Les dédicaces *kharoṣṭhī*, lorsqu'elles mentionnent la femme du donateur, indiquent normalement son nom. Celui-ci ne se trouve manifestement pas l. 2. Ligne 3, il y a deux *akṣara* que l'on peut transcrire *yada* ou *yara*, mais ils ne sont pas à l'instrumental féminin attendu (**yarae*), ni à la place attendue (entre *bharyae* et *imaṇa*). Je ne suis donc pas sûr que l'épouse de Śatrea se soit nommée Yarā et, comme l. 1, je suis incapable de donner une traduction de ces deux syllabes. Après tout le souhait de Śatrea est peut-être que son épouse (quelle qu'elle soit, s'il était polygame) lui donne un enfant. C'est la première fois qu'un tel souhait apparaît dans une inscription *kharoṣṭhī*, mais il n'a rien qui puisse nous étonner.

2 *Buddha de Śamiyā*
(pl. V)

Le petit Buddha ici illustré appartient à une famille pakistanaise de Karachi qui le possède depuis plusieurs années. J'en dois la photographie à Mme. C. JARRIGE qu'il m'est ici agréable de remercier. Hauteur: 25 à 30 cm. Sur l'auréole, inscription presqu'horizontale: *śamiyae danamukhe*, «don de Śamiyā». On est d'abord tenté de lire *śamiyala*, mais il manquerait la terminaison *-sa* du génitif nécessaire devant *danamukhe*. C'est pourquoi je lis *śamiyae*, instrumental d'un nom propre féminin; le même type de *-e* se voit dans l'inscription précédente. La racine ŚAM, «apaiser», a servi à former de nombreux noms propres: Śami-, Śamika-, Śamita-, Śamin, Śamīka-, etc., dont Śamiyā- (< **śamitā-* ou *śamīkā-*) est une variante. Ce thème est malaisé à reconnaître dans les prakrits autres que la gāndhārī parce que, dans ces prakrits, *ś-* et *śr-* aboutissent tous deux à *s-* et qu'il y a confusion de fait entre les dérivés de ŚAM et ceux de ŚRAM (dont *śramaṇa-*).

Aucun indice paléographique ne permet de dater ce texte, et je n'en connais aucun qui permette de dater sûrement la statue qui le porte.

Strasbourg, Juillet 1984.
ERA 094 du CNRS

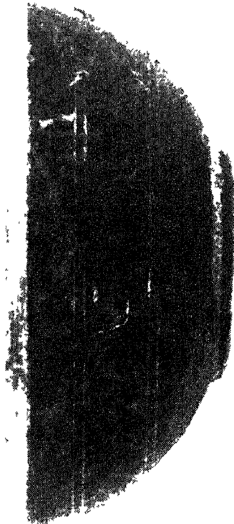
[22] R.L. TURNER, *A comparative dictionary of the indo-aryan languages*, London, 1966, n° 5589. G. FUSSMAN, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, Paris 1972, carte «ventre».

[23] R.L. TURNER, op. cit., n° 5598 et 5599.

[24] *Supra*, p. 31, note 9.

Fig. 1. — Inscription du reliquaire de Śatrea.

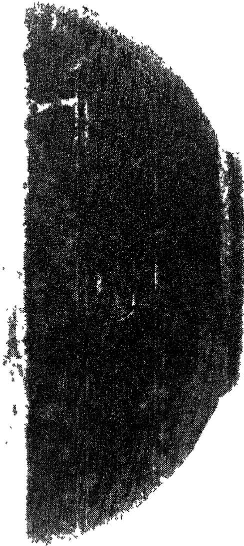
Pl. I

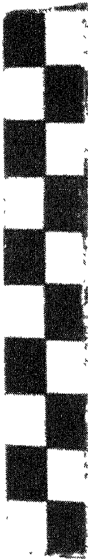






1

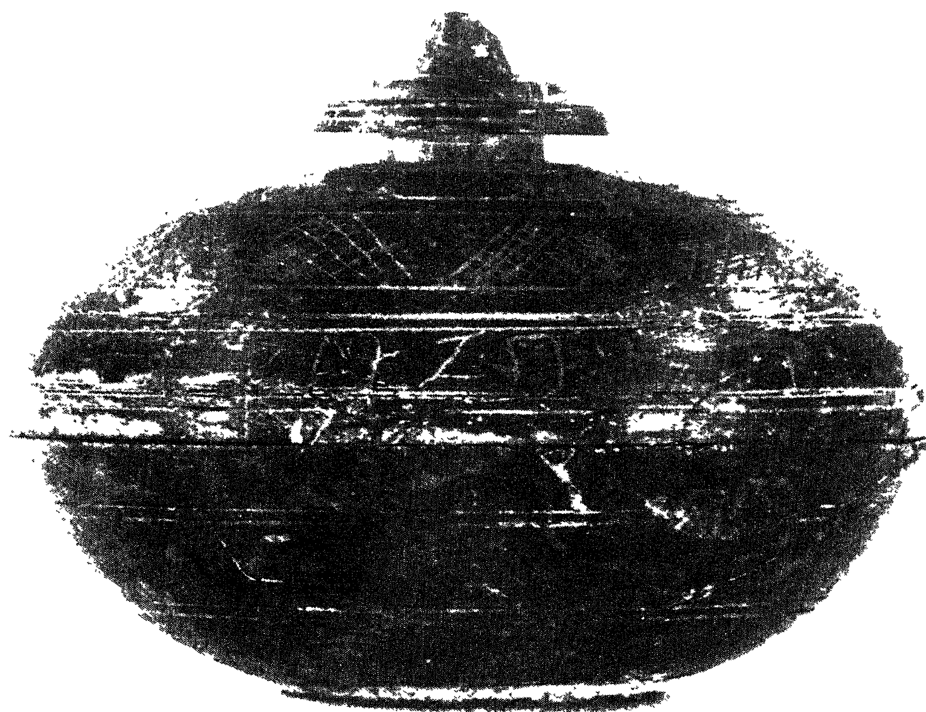






2

Reliquaire de Śatrea

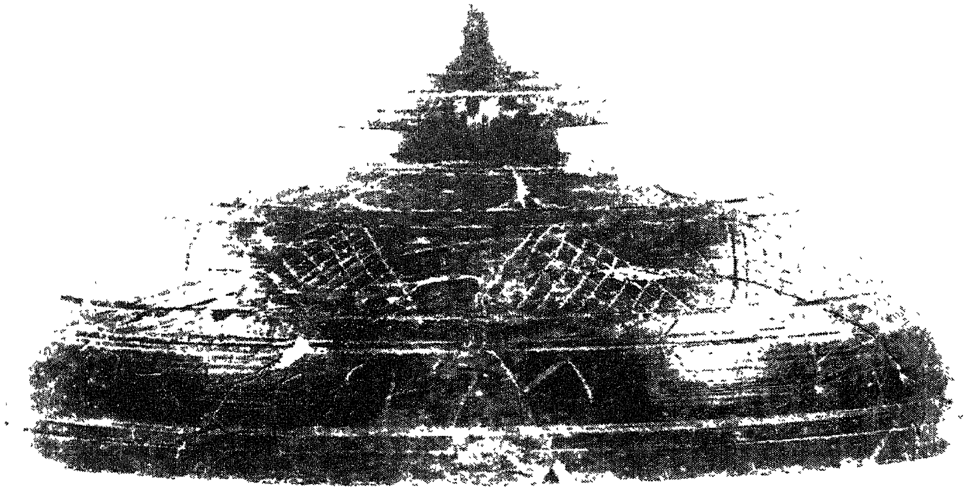


3

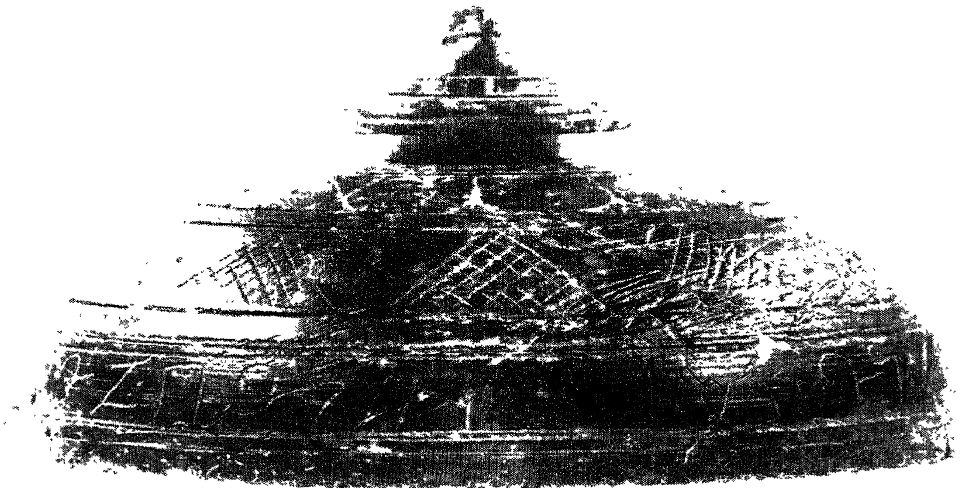


4

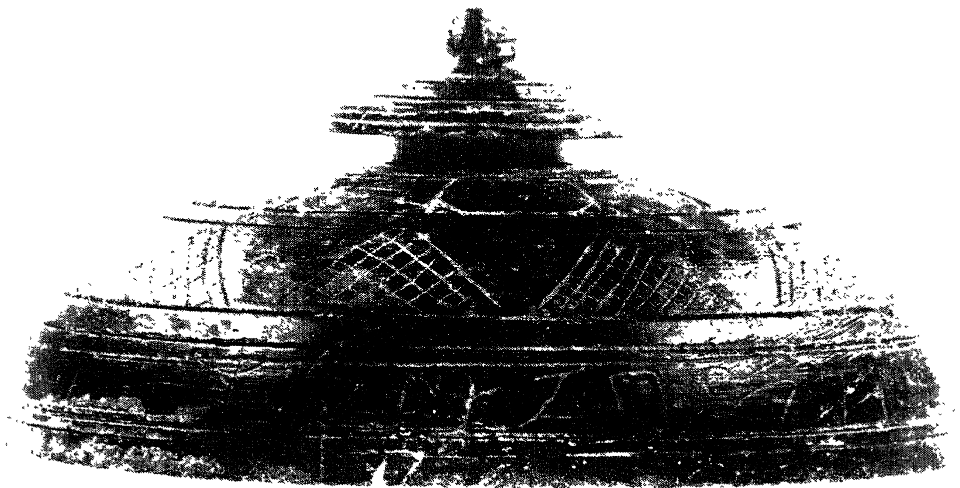
Reliquaire de Śatrea



5

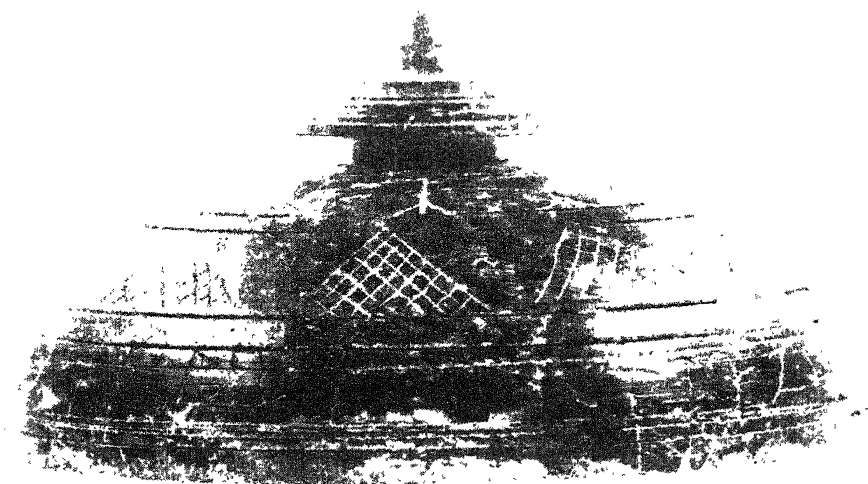


6

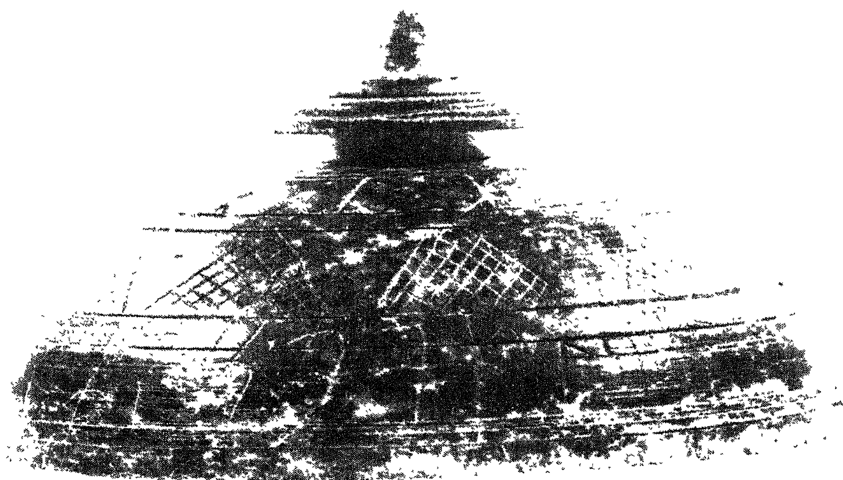


7

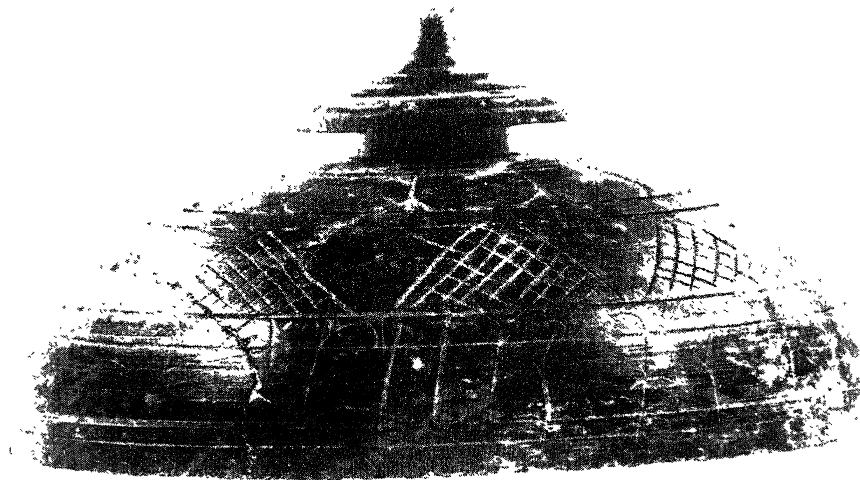
Reliquaire de Śatrea



8



9



10

Reliquaire de Śatrea

Pl V



11



12

Buddha de Śamiyā

NOUVELLES INSCRIPTIONS ŚAKA (III)[1]

PAR

GÉRARD FUSSMAN

---

6 *Dédicace de Traṣaka* (Pl. VI-VIII, fig. 2).

Je connais l'existence de cette inscription grâce au collectionneur new-yorkais bien connu S. EILENBERG. Grâce à son entremise, j'ai pu étudier l'objet lui-même pendant plusieurs mois. M. Anthony GARDNER, représentant la maison SPINK & SON actuel propriétaire du reliquaire, a bien voulu m'autoriser à la publier. Les photographies illustrant l'article sont la propriété de SPINK & SON. A tous deux j'exprime ici ma gratitude.

C'est avec un certain embarras que je publie ce texte: après l'avoir étudié presqu'un an, je suis incapable d'en donner une traduction complète. Je me résigne pourtant à livrer au public les résultats de cette étude, afin que mes collègues puissent avoir les intuitions que je n'ai pas su avoir et qu'historiens et linguistes puissent dès maintenant utiliser les données qui sont sûres.

Reliquaire approximativement sphérique en stéatite, composé de deux parties s'emboîtant. La base porte un trou de mortaise, probablement utilisé lors du tournage de la pièce; le couvercle est surmonté d'un bouton plat. Décor très simple de traits incisés. Diamètre: environ 10, 5 cm.; hauteur: 10 cm. Le couvercle est inscrit à l'extérieur (l. 1–3) et à l'intérieur (l. 4–5); la base porte une inscription intérieure difficilement lisible (l. 6).

L'écriture et la transcription

Il est certain que nous avons à faire à trois inscriptions différentes: A (l. 1–3), B (l. 4–5) et C (l. 6). La distinction entre A et B est assurée par la différence de date (l. 2 et l. 5), par des différences de contenu, par le fait que le début de la l. 4 n'a pas été gravé dans l'espace anépigraphe laissé à la fin de la l. 3, par de légères différences de graphie ou de ductus:

l. 3 *pratiṭhaveti ... s^{y} arva-budhana pujae* (Pl. VI, 14 et VII, 15)
l. 4 *praṯiṭhapiṯa sava-budhana pujae* (Pl. VIII, 17).
l. 2, le chiffre 4 s'écrit avec 4 barres; l. 5, il se note par une croix.

[1] Cet article fait suite à «Nouvelles inscriptions śaka: ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère vikrama, ère de Kaniṣka», BEFEO, LXVII, 1980, pp. 1–43, Pl. 1–IV et «Nouvelles inscriptions śaka (II)» BEFEO, LXXIII, 1984, pp. 31–46. J'utilise les mêmes signes conventionnels et les mêmes abréviations bibliographiques dans ces trois articles.

Ceci dit, A, B et C ont chance d'avoir été inscrites en même temps ou presque, et peut-être par des graveurs formés à la même école. Cette supposition s'appuie sur le raisonnement et la constatation suivants.

a) Les *stūpa* bâtis[2] du Gandhāra ne comportent pas d'ouverture permettant d'y déposer ou d'en retirer des reliques après la construction de l'édifice. Lorsqu'ils contiennent un reliquaire, celui-ci y était enfermé pendant les travaux de construction et n'était plus accessible une fois le monument achevé. Le dépôt de reliques, qui est l'objet de B, est donc antérieur à la construction du *stūpa* dont parle A. L'ordre des évènements fut ainsi le suivant:

—achat et dépôt de reliques, commémorés par l'inscription B, gravée à l'intérieur du couvercle. L'inscription C, gravée à l'intérieur du réceptacle et nécessairement cachée par les reliques, est antérieure au dépôt des reliques, c'est-à-dire contemporaine de B ou antérieure à elle.

—collecte de fonds et début des travaux de construction du *stūpa*, dont les responsables sont d'autres personnages que ceux mentionnés en B.

—gravure de A à l'extérieur du reliquaire et dépôt du reliquaire dans le *stūpa* en cours de construction; achèvement du *stūpa*.

L'ensemble de ces évènements peut avoir lieu en un laps de temps assez court, de quelques mois à quelques années, en fonction de l'importance des fonds à réunir pour bâtir le *stūpa* et célébrer l'évènement comme il convient (avec rassemblement de moines, dons à la communauté, musique, illuminations, etc.).

b) Il existe une possibilité que le reliquaire portant les inscriptions B et C ait été déposé non dans un *stūpa*, mais dans un bâtiment d'où il pouvait être extrait pour qu'on lui rende hommage[3]. Bien des années après, on aurait décidé de l'enfermer dans un *stūpa*, et c'est alors seulement que A aurait été gravée. Ou bien le reliquaire, portant les seules inscriptions B et C, aurait été disposé dans un *stūpa* qui, plus tard, se serait effondré, le mettant à nouveau à jour. Il y aurait eu construction d'un nouveau *stūpa*, commémoré par la gravure de A qu'un intervalle de temps considérable pourrait ainsi séparer de B et C. C'est sans doute ce qui s'est passé pour le fameux reliquaire dit de Ménandre, ou du Bajaur[4].

Ces suppositions ne peuvent absolument être exclues, encore que l'on puisse penser que si le reliquaire n'avait été dès l'abord destiné à être placé dans le *stūpa* dont A commémore la fondation, B aurait été gravée à l'extérieur. Il peut être en tout cas assuré que l'intervalle séparant la gravure de A et B est minime. Paléographiquement, l'écriture est homogène; le tracé des *sa* à tête semi-ouverte, gravés en deux parties, sans mélange de formes, montre que les inscriptions sont presque contemporaines et datent des environs de n.è.[5]. Les différences de graphie et de ductus signalées plus haut vont de pair avec des similitudes telles qu'après tout, A, B et C pourraient avoir été gravées par la même personne. L'écriture est soignée, le

[2] A la différence des reliquaires de pierre ou de métal façonnés en forme de *stūpa* et qui, par définition, peuvent être ouverts, puis refermés.

[3] Ainsi était gardée la célèbre relique de Haḍḍa, un fragment d'os du crâne du Buddha que l'on montrait chaque matin: *The travels of Fa-Hsien (A.D. 399–414) or Record of the Buddhistic Kingdoms*, re-translated by H. A. GILES, Cambridge 1923, réimpression London 1959, pp. 15–17; Th. WATTERS, *On Yuan Chwang's travels in India (A.D. 629–645)*, London 1904–1905, réimpression Delhi 1961, I, pp. 195–198.

[4] Bibliographie et photographie dans A. K. NARAIN, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957, pp. 79–80, à laquelle il faut ajouter BROUGH, *Gdhpd.*, p. 91 n. 2.

[5] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LVII, 1970, pp. 48–50.

ductus des lettres généralement semblable. En A comme en B, certains *akṣara* se terminent par des paraphes qui dénotent une habitude certaine de l'écriture sur manuscrit: trait à droite au bas des *sa* et des *pa*, légère boucle à gauche au bas des *a* et des *sa*. Il s'agit probablement de fioritures ne correspondant à aucune notation phonétique précise: l. 3 on trouve côte à côte *puj̱ae* et *pujae*; *saṃvaṃtsaraye* l. 2 et *pratriṭhapritra* l. 4 ne correspondent à aucune réalité linguistique imaginable[6]. Je pourrais donc me dispenser de transcrire ces fioritures si elles ne se confondaient tantôt avec *r* post-consonantique, tantôt avec *ṃ*, ce qui aboutit aux apories suivantes:

—si je transcris au début de la l. 1 *saṃvatsaraye* en tenant du compte du fait que *saṃvaṃtsaraye*, très clairement gravé, est exclu par l'étymologie, dois-je transcrire à la fin de la même ligne *thuva*, alors que le reliquaire portement certainement *thuvaṃ*, avec le même *vaṃ* que dans *saṃvaṃtsaraye*, et que cette terminaison, quoiqu'étymologiquement attendue et grammaticalement satisfaisante, est peut-être une graphie historique cachant une voyelle finale neutralisée?

—l. 4, dois-je transcrire *pratriṭhapritra* ou, selon l'étymologie, *pratiṭhapita* alors que dans les deux cas il s'agit sans doute d'une graphie historique cachant une prononciation *praδiḍhaviδa* ou même *praïṛhaïa*?

—l. 4, dois-je transcrire *bhagavato* (avec le même *-r-* intrusif et sans valeur que dans *pratriṭhapritra*) ou *bhag̱avato*, qui correspondrait à un essai de notation d'un mot prononcé *bhaγavato* ou *bhaγavado*[7]

Devant ces difficultés, j'ai choisi de transcrire les traits souscrits tantôt par *-r-*, tantôt par une barre souscrite, en fonction de l'étymologie; les boucles tantôt par *ṃ*, tantôt par un *ṃ* ou un *y* au-dessus de la ligne, selon l'étymologie également.

L. 3 coexistent trois types de *pa*: certainement *p-* dans *pujae*, certainement *pr-* dans °*pruve*, et une forme plus cursive qui étymologiquement correspond à *pr-* et que je me résigne à transcrire ainsi bien que la courbure soit très légère (*pratiṭhaveti*, *aprati°*, *pravunama*). La distinction entre *śa*, à tête plate, et *ya*, à sommet pointu, est assurée par *saṃvatsaraye*, l. 2. Par contre la distinction entre *ta* et *da*, que ce soit en A, B ou C, est douteuse. *Da* est raisonnablement certain (forme réduite ou cursive) en *-śadama*, l. 2; *daasa*, l. 2; *pidu*, l. 3; *duvasya*, l. 5. Partout ailleurs, je transcris selon l'étymologie, et je suis incapable de distinguer entre *t/d/r*.

Le texte

1 *Hora/*

2 *saṃva*^{ṃ}*tsaraye ṣa*^{ṃ}*paṃcais̱aśadama mas̱e ire*^{ṃ} *daas*^{y}*a 20 + 4 Traṣake Hiphua*^{ṃ}*-putra Muṃjisa Traṣaka-putra thuvaṃ*

3 *pratiṭhaveti a*^{ṃ}*pratiṭhavita-pruve s*^{y}*arva-budhana puj̱ae matra-pidu pujae/budha*^{ṃ}*na ko s̱i pravunama nia*^{ṃ}*ṣpiho/*

4 *ime Bhag̱avado śarira praṯiṭhapiṯa sava-budhana puj̱ae Ap̱abrukas*^{y}*a Hiliupila-putras*^{y}*a*

5 *duasya [s]atrieṇa Trama Gupriya yaṃbulima mas̱a s̱aste 4+4*

6 *Avinavulie*^{ṃ}*hi*

[6] Les marques diacritiques existent dans l'écriture *kharoṣṭhī*. Dans quelques inscriptions elles servent certainement à noter des phonèmes que les syllabaires indiens ne notent pas, par exemple *ṣ̄*<-*ṣṇ*- s'opposant à *ṣ* < *ṣ*. Mais parfois la diacritique n'est qu'une fioriture: BROUGH, *Gdhpd.*, pp. 59–64; G. FUSSMAN, *BEFEO*, LVII, 1970, p. 53, n. 3 et LXVII, 1980, p. 6.

[7] BROUGH, *Gdhpd.*, p. 86 §31 et p. 92 §38.

La traduction

1 Don.
2 En l'an (cinquante-six?)-ième, mois d'Heraion, jour 24, Traṣaka, fils d'Hiphua<et> Muṃjisa, fils de Traṣaka fondent un *stūpa*
3 dans un <endroit>où il n'y avait pas avant de fondation, en l'honneur de tous les Buddha, en l'honneur de leur(s) père(s) et mère(s). Obtenons (l'Eveil??) des Buddha ...
4 Ces (reliques) corporelles du Bienheureux ont été établies en l'honneur de tous les Buddha
5 (par Trama, représentant de l'ambassadeur?)
4 Apabruka, fils d'Héliophilos,
5 mois de Gorpiaios intercalaire, jour 8.
6 Par les Avinavulia.

Commentaire.

L. 1: nouvel exemple du mot saka *hora*, "don", employé dans des inscriptions śaka et kouchanes où sont mentionnés des personnages au nom iranien[8].

L. 2. Pour *saṃva^{m}tsaraye*, voir *supra*, p. 37 et p. 30, n. 6. La traduction du quantième de l'année présente des difficultés que je n'ai pas su surmonter. La forme doit nécessairement être corrigée. Il faut d'abord rétablir un *-e*, marque du locatif de temps. L'omission de ce *-e*, qu'elle corresponde à un oubli ou à une neutralisation de fait du timbre des voyelles finales[9], est fréquente dans ce texte: l. 2 *daasa* et deux fois *putra* certainement, *Muṃjisa* probablement; l. 5 *Gupriya yaṃbulima maṣa*. Les autres corrections sont beaucoup plus importantes et je ne suis pas en mesure d'expliquer l'origine des fautes dont je me vois contraint de supposer l'existence. La séquence *ṣa^{m}paṃcaiṣaśadama* pourrait correspondre à skt. *ṣaṭ-pañcāśattama-*, «cinquante-sixième», ce qui implique l'on considère la séquence *iśa* comme intrusive[10] et que la lecture *da*, paléographiquement vraisemblable, soit linguistiquement inexacte: *-tt-* aboutit régulièrement à *-t-*. Skt. *pañca-viṃśati-tama-*, «vingt-cinquième», aboutirait à **paṃcaiśadi-dama-*, forme assez proche après correction d'un *śa* en *ti* ou *di*[11], mais qui semble exclue parce que *ṣa^{m}°* serait alors inexplicable. Dans l'impossibilité de choisir entre ces deux interprétations, j'imprime dans la traduction la date la plus basse: cinquante-six.

L'étude paléographique permettant de dater les trois inscriptions des débuts de n.è., il est probable que la date est exprimée dans l'ère vikrama ou ère d'Azès et correspond soit à 58–56 = 2 avant n.è., soit à 58–25 = 23 avant n.è. Cette supposition est renforcée par des indices concomitants: présence d'un mot saka (l. 1 *hora*), d'un terme calendaire iranien

[8] La traduction de ce mot est due à H. LUDERS, *Philologica Indica*, Göttingen, 1940, pp. 249–250 et *Mathurā Inscriptions*, unpublished papers edited by K. L. JANERT, Göttingen, 1961, pp. 92–98. H. W. BAILEY, *A Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1979 *s.v.* Le mot *hora* doit peut-être être séparé du nom propre *Hora-murdda-phara* pour lequel H. HUMBACH a proposé l'ingénieuse étymologie <**huwar-amṛta-farra*, «qui possède la gloire du soleil immortel» (*Die Sprache*, 22, 1, 1976, pp. 36–39).

[9] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 41.

[10] Insertion fautive d'un début de séquence *iśa kṣunami, iśa divase* fréquente après les dates dans les inscriptions *kharoṣṭhī*: «en ce moment, en ce jour»? Mais comment expliquer cette faute?

[11] La simple translation sur la droite de la haste verticale gauche du *śa* permet d'obtenir un signe proche d'un *vi* ou d'un *di*.

(l. 5 *ṣaste*), de termes et noms grecs, de formules revenant dans les inscriptions utilisant l'ère śaka (*saṃvatsaraye, apraṭiṭhavitapruve*).

Sur le nom du mois, il y a également hésitation. Il faut lire *ireṃ* ou *ire*^{m}, nom jusqu'ici inconnu dans les inscription indiennes. Je propose d'y reconnaître une transcription du nom de mois grec *Hēraios* (ʽΗραῖος), connu en Crète (Olos) et en Asie Mineure (Bithynie dont Kios, Byzance, Zéléa de Phrygie) et, sous la forme *Hēraiōn*, (ʽΗραιών) en Ionie (Lampsakos, Magnésie du Méandre, Phocée, Ténos)[12]. Dans la Bithynie romaine, Héraios commençait le 23 Septembre; cette indication ne vaut pas forcément en dehors de la Bithynie. La forme ionienne se prononçait *īreōn* et la correspondance est phonétiquement satisfaisante, malgré la disparition de la syllabe finale qui, dans les transcriptions indiennes de noms de mois grecs, est pourtant généralement conservée[13]. Mais la présence d'un mois ionien dans une formule calendaire banale (et apparemment non liée à la personne des donateurs), dans une région où le seul calendrier grec connu semble avoir été le calendrier séleucide à mois macédoniens, me paraît étrange et historiquement mal explicable. C'est pourquoi je ne garantis pas l'exactitude de la correspondance *ire*^{m} < *Hēraiōn*.

La graphie de *daasa* pour *diase/divase*, «dans le jour» est légèrement fautive et le *da* est d'une taille anormalement petite pour cette inscription (Pl. VII, 15). La quatrième barre verticale du chiffre 20 + 4 (20 + 1111) est brisée et pourrait être confondue avec un *na*. Mais adopter cette transcription serait se condamner à livrer un texte incompréhensible et je n'ai donc aucun doute sur la lecture du chiffre: 24. La fin de la ligne ne pose guère de problèmes. Il semble y avoir deux rayures adventices: l'une sur de *ṣa* de *Traṣake*, trop grande et trop en oblique pour être confondue avec un *-e-* et imposer de lire *Traṣeke*; l'autre entre *phu* et *a*^{m}. Traṣaka pourrait être un nom indien du Nord-Ouest sur un thème *tarṣa-*, «soif» ou *tarṣa-/tarīṣa-*, «bateau, océan, personne compétente». Le père de Traṣaka serait, dans la transcription ici adoptée, Hiphua. La boucle du *-u-* n'est pas refermée et le *-ph-* pourrait à la rigueur se lire *p-*: donc *Hiphua*^{m}, *Hipua*^{m} ou *Hiphaa*^{m}, *Hipaa*^{m}, noms qui ne paraissent pas indiens et qui, à cause de l'aspiration initiale, ne sont probablement pas iraniens. Une légère correction permettrait de lire *Hipala*, grec *Hippalos*, mais rien n'en garantit la nécessité.[14] *Muṃjisa* représente, comme l'a montré J. BROUGH, un thème indien *Mañju-*, celui que le nom Mañjuśrī a rendu célèbre et qui figure aussi dans deux inscriptions de Taxila/Sirkap[15]. Le *-sa* fait problème: après *i/u*, on attendrait dans le Nord-Ouest un *-ṣ-*. On est donc tenté de voir dans ce *-sa*, soit une terminaison de génitif, non cérébralisée par analogie des autres génitifs en *-sa*, soit un premier élément de composé (*sa-Traṣaka-putra*, «avec le fils de Traṣaka»). Mais la phrase devient alors impossible à construire, et je conserve *Muṃjisa* = Mañjusa, forme influencée par un dialecte moyen-indien non-*gāndhārī* où les trois sifflantes du skt se confondaient en *s*.

[12] Alan E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology, Calendars and Years in Classical Antiquity*, = *Handbuch der Altertumswissenschaft* I, 7, München 1972, avec les remarques de L. ROBERT, *Bulletin Epigraphique*, 1973, n° 77 = *Revue des Etudes grecques* LXXVI, 1973, pp. 68–72. J'ai consulté M.L. ROBERT au sujet de ce nom de mois, qui n'est pas rare.

[13] L'index de KONOW, *CII*, donne *Apelae* (Apellaios), *Arthamisiya* (Artemisios), *Avadunakasa* (prononcé **Odunaya–*, Audunaios), *Daisi*^{m}*kasya* (prononcé **Daisiya-*, Daisios), *Panemasa* (Panemos), auxquels il faut ajouter *gapiu* (Γορπιαιου, *BEFEO*, LXI, 1974, p. 20 et pp. 12–13) et ici même, l. 5, *gupriya* (Gorpiaios).

[14] La première idée qui vient à l'esprit est de lire *traṣakehi*, instrumental pluriel, mais la phrase devient alors incompréhensible.

[15] BROUGH, *Gdhpd.*, p. 68 n. 6 et p. 84 § 26.

La traduction proposée pour ce passage («Traṣaka, fils d'Hiphua <et>Mañjusa fils de Traṣaka fondent un *stūpa*») me paraît presque assurée. Elle suppose une asyndète (absence de *ca*), bien attestée dans les langues indiennes et peut-être due à l'oubli d'une syllable par le graveur; un accord du verbe avec le sujet le plus proche (*pratiṭhaveti* pour **pratiṭhaveṃti*); la non-notation du *-e* de nominatif masculin singulier dans *muṃjisa* et °*putra* déjà expliquée *supra*, p. 38. L'accord du verbe avec le sujet le plus proche, outre qu'il est admis par la grammaire du sanskrit, s'explique peut-être par l'emploi d'une formule toute faite[16]. Je rappelle par ailleurs qu'il est impossible de savoir s'il faut lire *thuva*^{m} = *thuva* ou *thuvaṃ* < *stūpam*.

L. 3: la transcription *s*^{y}*arva-* est linguistiquement ridicule, mais j'ai choisi de rendre compte de toutes les fioritures et je me dois d'être cohérent dans mes choix. La formule «en l'honneur de tous les Buddha» apparaît assez fréquemment dans les inscriptions *kharoṣṭhī*[17]; il est impossible de dire s'il s'agit des Buddhas des temps passés, communs au *hīnayāna* et au *mahāyāna*, ou des innombrables Buddhas du *mahāyāna*.

La fin de la ligne ne se laisse pas interpréter de façon satisfaisante pour l'instant. Après *matra-pidu pujae* le sens est complet et je considère que la phrase est terminée. On lit ensuite *budhaṃ* < *Buddhaṃ* ou *budha*^{m}*na*<*Buddhānām*; *nakoṣi* ou *koṣi*, auxquels je ne vois aucune étymologie indienne possible; *pravunama*, probablement une première personne du pluriel sur skt. *prāpnoti*, pāli *pāpuṇāti; nia*^{m}*spiho* ou *nia*^{m}*kiho*, dont je ne sais que faire. L'impossibilité de traduire est surtout due à l'impossibilité de comprendre la séquence *nakoṣi*. La barre supérieure du *ko* est démesurément longue (Pl. VII, 16), aussi longue que la barre d'un *va*. D'où la tentation de lire *(v)oṣi* = *vozhi* < *bodhi-*[18] et de retrouver le souhait mahāyāniste: «puissions-nous obtenir (*pravunama*) l'Eveil (*voṣi*) des Buddha». La correction impliquée par cette traduction est assez forte (d'où vient le crochet à droite qui impose de lire *ko*?); je ne puis donc certifier l'exactitude de cette traduction et je me refuse à insister sur le fait que ce document pourrait être la plus ancienne inscription mahāyāniste connue.

L. 4 Le début de l'inscription B n'appelle pas de nouveau commentaire. Entre *pujae* et le nom de mois *gupriya*, il faut théoriquement trouver un instrumental complément d'agent de *praṯiṭhapiṯa* et le quantième d'une année. Le problème est compliqué par le fait que les deux premiers *akṣara* de la l. 5 paraissent décalés et que la lecture du quatrième *akṣara* n'est pas sûre. L'interprétation la plus vraisemblable est la suivante. °*putras*^{y}*a* à la fin de la l. 4 étant un génitif, il faut trouver un autre génitif, celui de la personne qui porte ce patronyme; ce génitif est nécessairement *Ap̱abrukas*^{y}*a*. Ces génitifs sont nécessairement compléments d'un mot qui ne peut plus se trouver l. 4, dont nous avons interprété tous les termes; il faut le chercher l. 5 qui offre une séquence *duasya* [*s*]*atrieṇa*, soit probablement un troisième génitif et l'instrumental recherché, régime des génitifs qui le précèdent et complément de *praṯiṭhapiṯa*.

Un *t* intervocalique est normalement conservé dans cette inscription, mais il s'agit sans doute, dès cette époque, d'une graphie archaïsante pour *-d-*, - *δ* - ou même un hiatus dans des mots dont l'étymologie était connue[19]. On peut donc admettre que *dua-* <*dūta-*, «ambassadeur». Quant à la lecture [*s*]*atrieṇa*, elle n'est pas assurée. L'*akṣara* initial pourrait,

[16] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1980, p. 37.

[17] KONOW, *CII*, p. CXVII

[18] J. BROUGH, *Gdhpd.*, p. 94 § 43, avec la bibliographie antérieure. G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 14, p. 21 et p. 32.

[19] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXVII, 1980, p. 10 et LXXI, 1982, p. 39

dans une autre inscription, être transcrit *da^{m}*, mais dans la présente inscription où les *da* sont de forme très différente (voir en particulier *du*, au début de la l. 5, Pl. VIII, 17) cette lecture doit sans doute être écartée. Je propose donc de lire [*s*]*a*, avec un *sa* dont le graveur aurait oublié la haste verticale. Mais rien n'impose cette correction. Par ailleurs l'*akṣara* que je transcris *tr*= *tr* pourrait aussi bien être transcrit *ṯ* = *-tt-*. On a donc le choix entre quatre lectures: *datia* (< **dattika*–), *datria-* (<* *dattrika-*), [*s*]*atia-* (<**sattika-*), [*s*]*atria-* (< **sattrika-*). Les trois premières lectures n'offrent pas grand sens ici. **Sattrika-* serait fait sur un thème *sattra-* bien attesté, «sacrifice de longue durée», mais aussi «résidence» et «richesse». *WILSON* donne pour *sattrin-* le sens de «ambassadeur, résident, correspondant local»[20], que j'adopte ici sous toutes réserves et faute de mieux.

Les difficultés ne s'arrêtent pas là: il serait étonnant que le donateur ait fait inscrire sur le reliquaire ses titres et qualités, mais pas son nom. Or il n'y a pas de second instrumental qui pourrait nous livrer ce nom à moins de corriger *trama* en *tram* < *eṇa* > et d'y reconnaître le nom du donateur. Reste à expliquer l'absence totale de millésime, ce que je suis incapable de faire. La traduction de ce début de l. 5 ne peut donc être garantie.

L. 4 *Hiliupila-* correspond très certainement à un nom grec Hélio-philos, «ami du soleil», *sūrya-mitra-*. Le mot est de l'excellent grec et l'on s'attendrait à ce qu'il fût connu, en particulier en Syrie où le culte du Soleil est bien attesté à l'époque hellénistique et à l'époque romaine. Mais M. Louis ROBERT, que j'ai consulté à ce sujet, a bien voulu m'écrire qu'il n'en connaît aucun exemple. Il faut donc supposer que l'on a ici en transcription indienne un nom grec jamais attesté, en quelque sorte une création locale. Le fils de cet Héliophilos se nommait, selon la transcription qu'on choisit d'adopter, *Aprabruka, Ap̱abruka, Aprakhruka* ou *Ap̱akhruka*. J'ai choisi, d'imprimer *Ap̱abruka-* pour y retrouver un sobriquet grec *ʼΑποβρυκός «dévoreur», sur ἀποβρύκω, «mordre à belles dents».

Le nom du mois est sûr: Gorpiaios intercalaire. Sur l'absence de désinence, voir *supra*, p. 38; sur les mois macédoniens dans les inscriptions *kharoṣṭhī*, voir supra, p. 39, note 13, *Yaṃbulima* est la transcription exacte du mot grec ἐμβόλιμος, «intercalaire», attesté pour la première fois dans une inscription indienne. Gorpiaios correspond à peu près au mois d'Août.

Comme dit plus haut, la date est exprimée de toute autre façon que l. 2: pas de mot signifiant «année»; pas de millésime; des mots différents pour signifier jour (*divasa-, sasta-*); deux façons différentes d'écrire le chiffre 4. *Sasta* est un mot iranien bien attesté dans les inscriptions *kharoṣṭhī* d'Afghanistan[21] et d'Asie Centrale[22].

L'inscription C, l. 5, semble comporter un seul mot, apparemment à l'instrumental pluriel. Ce texte ne se laisse pas traduire, mais on sait qu'il est contemporain de B ou antérieur à B. Il est gravé à l'intérieur du récipient, de façon telle qu'il est à peine visible lorsque celui-ci est vide et qu'il était totalement invisible lorsque celui-ci contenait les reliques (Pl. VIII, 18). Il est possible qu'il s'agisse de la signature de la famille qui a fabriqué et fourni le reliquaire et qui aurait cherché, de cette façon, à s'associer à la pieuse action des donateurs.

Strasbourg, Juillet 1984,
ERA 094 du CNRS

[20] Selon le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS.

[21] KONOW, *CII*, p.152.

[22] T. BURROW, *The language of the kharoṣṭhi documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 130.

Fig 2 — Dédicace de Traṣaka.





13 Dédicace de Traṣaka 14



15

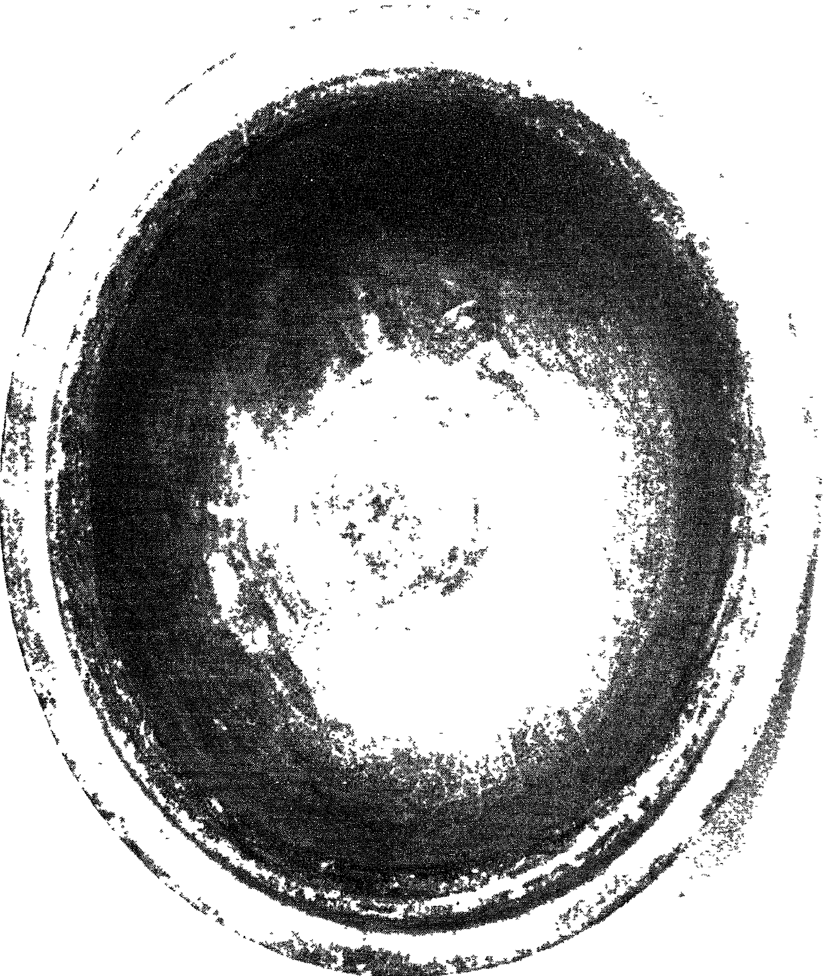


16

Dédicace de Trasaka



17



18

Dédicace de Trașaka

UN BUDDHA INSCRIT DES DÉBUTS DE NOTRE ÈRE

PAR
GÉRARD FUSSMAN

En Août 1984, un collectionneur londonien me faisait savoir qu'il était en possession de deux inscriptions *kharoṣṭhī* gravées l'une à la base d'un Buddha debout, l'autre sur les quatre faces d'un reliquaire[1]. Il m'envoyait les photos de la seconde, mais c'est seulement en Avril 1985 qu'il put me communiquer les photos du Buddha debout. Leur intérêt m'a paru tel que j'ai demandé à Monsieur François GROS, Directeur de l'EFEO, de bien vouloir ajouter à ce numéro du *BEFEO* déjà à l'impression les pages qui suivent. Je le remercie très sincèrement d'avoir bien voulu accéder à cette demande. Introduisant deux articles supplémentaires dans un numéro déjà complet du *BEFEO*, je me suis senti obligé d'en limiter la longueur. Le Buddha debout, qui va devenir l'un des points de repère essentiels de l'histoire de l'art du Gandhāra, mériterait à lui seul un long commentaire, qu'on ne trouvera donc pas ici. J'espère pouvoir en parler à la conférence internationale convoquée à Berlin en Mai 1986 pour traiter des «Problems of early indian art».

Faute de temps, je n'ai pu aller à Londres examiner les objets avant de rédiger ces articles. Je me suis contenté de déchiffrer les inscriptions sur les photographies que l'on m'en avait confiées et qui sont reproduites ici. Elles sont d'une qualité telle que si l'examen de la pierre devait m'amener à modifier ma transcription, ces changements seraient tout à fait minimes et n'auraient pas de conséquence sur la traduction et l'interprétation de ces textes.

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance au collectionneur londonien qui m'a permis de connaître ces textes et a eu l'extrême générosité de m'autoriser à les publier.

L'inscription (Pl. IX–X)

Inscription *kharoṣṭhī* gravée à la base d'un Buddha debout haut d'environ six pieds (1,80 m.), en schiste gris de forte densité. Origine inconnue. L'inscription est incomplète à droite (au début). La base est chanfreinée pour pouvoir être insérée dans un socle. L'inscription étant centrée et gravée sur une partie relativement lisse, on peut admettre que le texte a été gravé après le chanfreinage et était destiné à rester visible.

Le texte

] *putrasa koḍise*[*ṇaa*]*sa danamukhe*

Traduction

«don de koḍi-se[ṇaa], fils de ...»

[1] Ci-après, «Nouvelles inscriptions śaka IV» pp. 47-51

Commentaire

Le sens est complet: à droite de l'inscription manque seulement le nom du père, soit trois ou quatre signes dont on discerne de vagues traces sur les photographies. La lecture comporte peu d'incertitudes. Le *-i-* de *koḍi*° est légèrement décalé vers la droite, ce qui le fait se confondre avec le sommet du *ḍa*: pour ; une transcription *ri* ne serait pas impossible. *Ḍo* et *ro* sont exclus car le signe oblique marquant le *o* serait disposé plus bas, comme dans *ko*.

Le *e* de *se* est légèrement décalé vers la gauche; il se confond partiellement avec le haut de la boucle du *sa* et une transcription *si* ne serait pas impossible. Les deux *akṣara* suivants sont douteux: ils occupent la place d'un seul *akṣara*: . Mais le crochet droit de cet *akṣara* serait inexplicable; il interdit de lire *ha* , *he* *śpa* . Je considère donc qu'il s'agit de deux *akṣara* gravés trop près l'un de l'autre: = [ṇaa]. Le *khe* est recouvert de concrétions, mais il se laisse discerner; *kho*, *he* et *ho* sont exclus.

Le donateur s'appelait donc Koḍiseṇaa < **koḍi-senaka-*, ou Koḍisiṇaa < **Koḍi-sainyaka-*, avec palatalisation du-*e*-<-*ai*- sous l'influence du *-ya-*. Les noms indiens en °*sena-*, «armée», sont trop fréquents pour qu'on en fasse ici la liste. Quant à *koḍi*°, c'est un dérivé à *guṇa* ou *vṛddhi* de *kuṭa*/*kuṭī*/*kuṭī*, «hutte». Le composé lui-même ne se laisse pas traduire.

La date

La date est assurée par le *sa* de *putrasa*, gravé en deux parties et à boucle semi-ouverte: . Il est facile de voir dans les planches du beau livre de R. GÖBL[2] que ce type de *sa* disparaît sous Wima Kadphises pour laisser place au *sa* à boucle entièrement ouverte écrit d'un seul mouvement: . J'en ai fait la démonstration en 1970[3], tout en laissant ouverte la possibilité que la mode du *sa* à boucle demi-ouverte ait pu dans la région de Taxila se prolonger jusqu'au début du règne de Kaniṣka. Toutes les trouvailles faites depuis 1970, et en particulier les sept inscriptions śaka que j'ai publiées depuis lors, ont confirmé que la présence d'un *sa* à boucle demi-ouverte est un critère de datation sûr. Cette inscription, et par conséquent la statue elle-même, ne sauraient être postérieures à Wima Kadphises. Plaçant l'an 1 de Kaniṣka en 78 de n.è., je dirais volontiers que cette statue date de la première moitié du premier siècle de n.è. (*c. 0–50 A.D.*). C'est donc la plus ancienne statue de Buddha gandharien sûrement datée que l'on connaisse aujourd'hui.

La statue

Statue-stèle maintenue en position par fixation dans un socle où s'insérait sa base chanfreinée et par une cheville enfoncée dans un trou situé à la base de la robe monastique.

Buddha debout, la main droite (cassée) levée en *abhaya-mudrā-*, la gauche pendante tenant un pli de la robe monastique. Les pieds sont nus. Derrière la tête, auréole décorée de pétales de lotus rayonnants séparés par un ruban (un ligne ondulée entre deux lignes pleines) d'un cercle de triangles dont la pointe est dirigée vers l'extérieur. Oreilles assez grandes. Le nez semble refait.

Le collectionneur ajoute: «It is an incredibly massive piece, and the photographer did not or could not get to shoot from low enough, to allow for the marked foreshortening of the body... The head and shoulders and chest are proportionately much larger than appears in the photo... It certainly looks as if it were positioned at some height from the viewing level.»

La date que j'attribue à cette statue incite à la comparer à la statue approximativement

[2] R. GÖBL, *System und Chronologie der Munzprägung des Kušānreiches*, Wien 1984, Pl. 1–3 et 168.

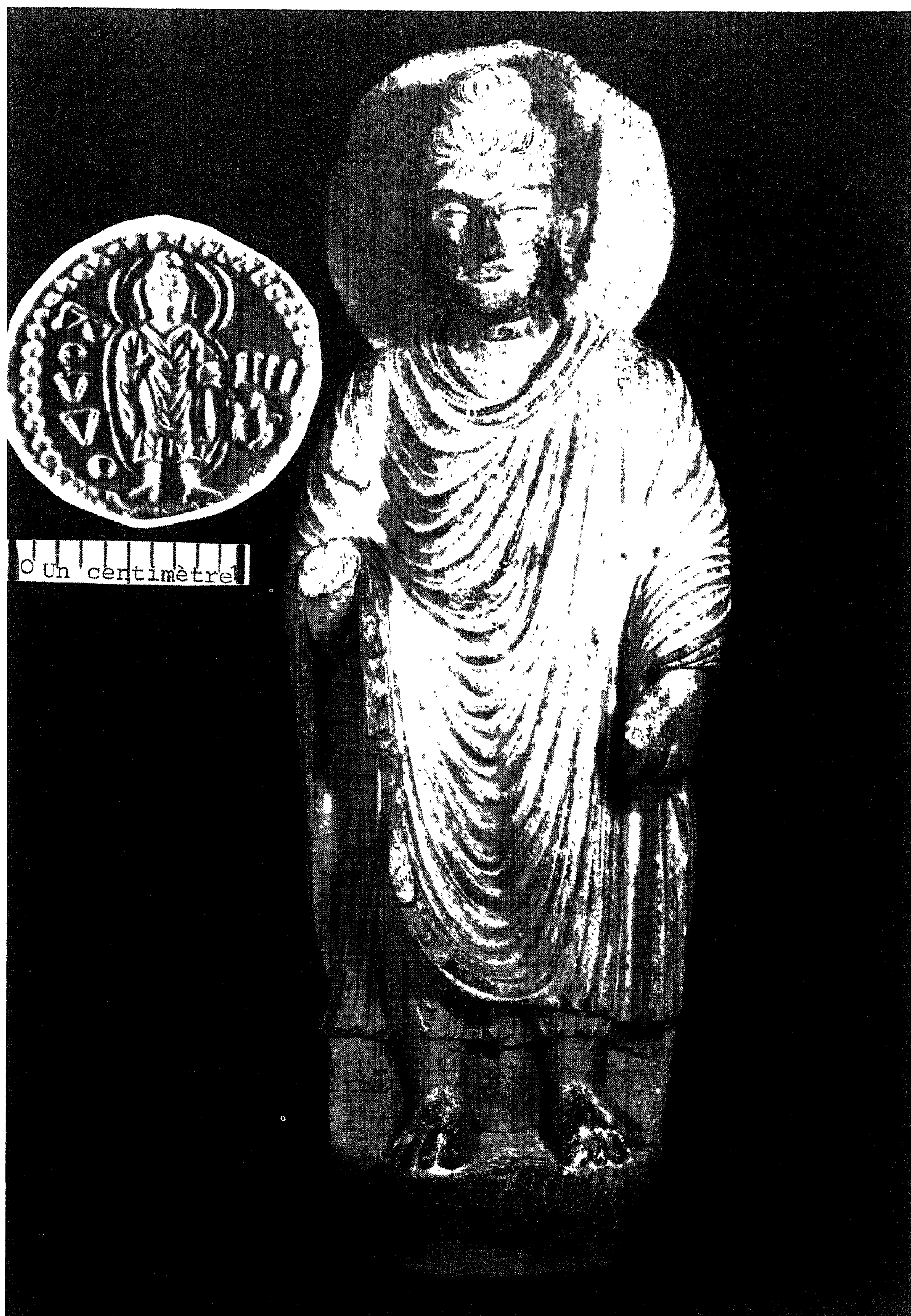
[3] *BEFEO*, LVII, 1970, pp. 48–50.

contemporaine reproduite sur de rares monnaie d'or de Kaniṣka[4]. Il y a des différences notables: sur la monnaie l'*uṣṇīṣa* est serré à la base par un turban dont les pointes retombent de chaque côté de la tête (et dont le tracé ressemble étrangement au profil des oreilles du Buddha); la tête est moustachue; les yeux sont ronds; le bras gauche est plié et ne retombe pas. Mais les similitudes sont grandes aussi: mêmes gestes de la main; même rendu des drapés, même traitement de la chevelure[5], même double auréole. Les deux statues ne sortent donc pas du même atelier et ne proviennent peut-être pas de la même région (on oublie trop souvent à quel point le Gandhāra est grand), mais il n'y a aucune difficulté à admettre qu'elles sont sensiblement contemporaines.

Paris, Collège de France, Mai 1985
UA 04 1058 du CNRS

[4] G. FUSSMAN, «Monnaie d'or inédite de Kaniṣka, au type du Buddha», *Revue Numismatique*, XXIV, 1982, pp. 155–169.

[5] L'*uṣṇīṣa* est rendu sur la monnaie par une juxtaposition de points car il était difficile de représenter des mèches sur une surface aussi restreinte.



Buddha inscrit des débuts de notre ère (Hauteur: 1,80 m. environ). A gauche, agrandi 4 fois, revers d'une monnaie d'or de Kaniṣka conservée au Cabinet des Médailles de Paris (photo B N)



Inscription gravée à la base du Buddha inscrit des débuts de n.è

NOUVELLES INSCRIPTIONS ŚAKA (IV)[1]

PAR

GÉRARD FUSSMAN

---

7 *Reliquaire de l'an (26 ?)* (Pl. XI-XII).

Sur les circonstances dans lesquelles je suis amené à publier ce texte, voir *supra*, p. 43. Boite en schiste de 0, 20 × 0,20 × 0,20 cm.; le couvercle et le contenu ont disparu. Origine inconnue.

Problèmes de lecture

Quatre faces inscrites dont la séquence s'établit comme suit:

A: sept lignes dont trois *akṣara* gravés sur le côté. La présence de la date garantit qu'il s'agit du début de l'inscription.

B: deux lignes et demi qui complètent la fin de A. La troisième ligne n'étant pas entièrement inscrite, il n'est pas exclu que A + B constituent un seul texte, différent mais contemporain de C + D dont paléographiquement rien ne les sépare. Mais cette supposition est peu vraisemblable car la longue phrase que constituent A + B n'aurait en ce cas pas de verbe.

C comporte quatre lignes; le dernier mot de C est incomplet et la fin s'en lit au bas de D, séparée des trois premières lignes de D par un espace vide. L'explication la plus simple serait la suivante: D a été gravé avant C et comportait un espace vide important au bas; quand le graveur se serait aperçu qu'il ne pouvait inscrire sur C tout le texte prévu pour cet endroit, il aurait terminé la phrase commencée en l'inscrivant sur l'espace laissé libre au bas de D. Il faudrait donc lire A-B-D-C. Mais la syntaxe impose de lire A-B-C-D pour donner un verbe principal à la première phrase.

Il semble que le graveur, ou le scribe qui lui avait communiqué le texte à graver, ait d'abord divisé la dédicace en quatre parties correspondant à chacune des faces. Il n'aurait pas gravé le texte dans l'ordre où le texte doit être lu, mais face par face, en commençant par B et C. Arrivant à la fin de A et de D, le graveur se serait aperçu qu'il manquait de place, d'où les expédients employés pour graver la totalité du texte. D'autres inscriptions *kharoṣṭhī*

[1] Voir *supra*, p. 35, note 1.

témoignent du fait que le graveur ne savait pas toujours se contenter de l'espace réservé la gravure de l'inscription[2].

L'écriture, avec ses *sa* à boucle demi-ouverte, est telle qu'on l'attend vers cette époque (32 avant n.è.?). Mais les corrections que je suis obligé d'apporter l. 12 (*vaśasa* au lieu de *vaśara*) et l. 16 (*mahiṣasagaṇa* au lieu de *-ṣadagana*) peuvent impliquer que le texte manuscrit dont disposait le lapicide comportait des *sa* beaucoup plus cursifs. Il n'y aurait là rien d'étonnant. Le reliquaire d'Indravarman (63 de l'ère d'Azès = 6 de n.è.) et le reliquaire non daté de Ramaka, qui doit être légèrement postérieur, montrent un tel mélange de formes[3].

Le *śa* à tête plate se distingue facilement du *ya* à tête triangulaire, mais lorsque celui-ci est négligemment tracé, on est tenté de lire *ṇa*. Le *da* très cursif, parfois un simple barre oblique comme l. 4 *divasa*, ne peut être confondu avec le *ta*, dont le tracé est beaucoup plus anguleux (l. 1 *-timae*). Même en ne tenant pas compte de l'omission éventuelle de signes vocaliques, qui traduit peut-être simplement l'affaiblissement des voyelles finales (l. 4 *divasa*), même si l'on peut paléographiquement justifier les deux fautes de gravure manifestes signalées plus haut, on ne peut considérer ce texte comme un modèle de correction: la formule de datation est apparemment incorrecte, la syntaxe est parfois douteuse (l. 12). L'usure phonétique très poussée des termes sûrement indo-aryens (ll. 16–17 *airiaṇa* < *ācāryānām*) ne facilite pas l'interprétation du texte. La translittération est pourtant partout (sauf l. 8) assurée et la traduction peut être considérée comme certaine (sauf ll. 5–8).

A 1 *savatsaraye ṣaviśa (vaṣaśa) timae*
2 *maharayasa mahatasa ayasa kalagada-*
3 *-sa aṣaḍasa masasa divasa* (blanc) *mi*
4 *treviśami iśa divasami*
5 *yauasa rakṣami i*
6 *maharayasa ṇai-mitra*
7 *vhajao*
B 8 *trehaṇiayao puyae*
9 *yeṇa io vihare pratiṭha-*
10 *-vide*
C 11 *i śarira aḍi pradeṭhavida*
12 *pria-vaśa(sa) ṣamaṇasa*
13 *ime ya śarira pradeṭhavi-*
14 *-da i daṇamuhe pria-va-*
D 18 *-śasa ṣamaṇasa*
D 15 *mada-pida puyaida*
16 *mahiśá(sa)gaṇa airi-*
17 *-aṇa parigrahamı*

Traduction

«(1) En l'an vingt-sixième (2) de feu le grand Roi Azès, (3–4) au jour vingt-troisième du mois d'Aṣāḍha, en ce jour, (5) pour la protection du chef (*yabgu*) et (6–8) en l'honneur (du

[2] KONOW, *CII*, pp. 55–57, *ibid.* p. 146 et Pl. XXVII, 1. G. FUSSMAN, «Nouvelles inscriptions śaka I», *BEFEO*, LXVII, 1980 p. 6 (et p. 3?).

[3] G. FUSSMAN, «Nouvelles inscriptions śaka (I)», *BEFEO*, LXVII, 1980, pp. 7–8.

parent et ami?) du Roi (Vhajao Trehaniayao?) (9–10) par qui ce monastère a été fondé, (11) ces (reliques) corporelles ont été (ici) déposées (12) (par?) le moine Pria-vaśa. (13) Et ces (reliques) corporelles ont été déposées (14) et sont le don de Pria-vaśa (18) le moine. (15) (Ses) père et mère sont honorés. (16–17) Remis aux maîtres mahīśasaka.

Commentaire

L. 1 le quantième de la date paraît incorrect. La seule interprétation que je puisse en suggérer est *ṣa-viśa(-)timae* <**ṣaḍ-viṃśatima-*, (skt. *viṃśatitama-*, pkt *vīsaïma-*) «vingt-sixième». Je considère donc comme intrusive la séquence *vaṣaśa*; il s'agit probablement d'une dittographie. Il est pourtant curieux que le même type de faute apparaisse au début de la dédicace de Traṣaka[4] et il est anormal que, dans ce texte, un *-t-* intervocalique ait été conservé: on attendrait °*viśadimae* ou °*viśaimae* ou, comme le régulier *treviśami* l. 3, °*viśae*. Je dois dire aussi que j'ai longtemps cherché à lire «soixante», **ṣaṭhi-*, ce qui aurait facilité le commentaire historique[5], mais que je n'ai trouvé aucun moyen de justifier cette correction. Malgré ces incertitudes, la traduction de la date reste probable: «en l'an 26 de l'ère d'Azès» (*vikrama*) soit 58–26 = 32 avant n.è. On en déduira que le règne d'Azès a duré moins de vingt-six ans.

L. 3 *Aṣāḍha* (Juin-Juillet) est écrit *Aṣaḍa* dans toutes les inscriptions *kharoṣṭhī* où ce mot apparaît[6]; il ne s'agit donc pas d'une faute de graphie. Le don est fait au vingt-troisième jour d'Aṣāḍha, c'est-à-dire juste avant la retraite de la saison des pluies (pā. *vassa*).

L. 5 On peut hésiter entre *rajami* et *rakṣami*. Mais dans ce texte skt. °*rāja-* >°*raya-*; *rājya-* qui aboutirait à **rajja* écrit **raja-* conviendrait mal pour le sens et n'accepterait pas comme complément au génitif le mot *yaua-*. La lecture *rakṣami* paraît donc la seule raisonnablement possible. *I* < *ya* < *ca* est régulier: la particule *ca* est traitée comme enclitique: °*ca*>*ya* attesté ligne 13, avec un *a* si faible que la prononciation tendait vers *ι* attesté ll. 5 et 14. Malgré J. BROUGH[7], il ne semble pas que ce soit un phénomène de palatalisation *stricto sensu* car la palatalisation ne joue pas l. 13 dans *ime ya*, où elle aurait dû jouer, et par contre jouerait l. 14 dans *-vida i* malgré un environnement phonétique beaucoup moins favorable.

I <*ca* reliant apparemment *rakṣami* à *puyae*, j'interprète *rakṣami* comme un locatif en fonction de datif: «pour la sauvegarde de...». La formule n'est pas attestée jusqu'à présent dans les inscriptions *kharoṣṭhī* mais correspond tout à fait aux souhaits qui y sont exprimés[8].

Yaua- est le correspondant phonétique attendu du titre turc *yabgu*, «chef de tribu», en transcription (franco-) chinoise *hi-heou*, qui désigne les cinq (chefs de) tribus Yüeh-Chih. On suppose que le mot grec *turannountos* qui figure sur la légende des monnaies d'Héraios le traduit[9]. Sur les monnaies de bronze les plus anciennes de Kujula Kadphises, il est écrit *Zaoou* (grec), *yaua-* et *yavuga-* (kharoṣṭhī). Le même mot apparaît sur des monnaies dont

[4] *Supra*, p. 38.

[5] Voir *infra*, p. 51, c).

[6] KONOW, *CII*, p. lxxxix et c.

[7] J. BROUGH, *Gdhpd.*, p. 110 §70.

[8] KONOW, *CII*, p. cxvii.

[9] E.A. DAVIDOVIČ, «Pervyj klad tetradraxm kušanca Geraja» (Le premier trésor de tétradradrachmes du Kouchan Heraios), *Vestnik Drevnej Istorii*, 1976–4, pp. 59–62. (Désormais traduit en anglais dans *From Hecataeus to Al-Ḫuwārizmī = Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, I, III, Budapest, 1984, pp. 147–177).

l'attribution à Wima Kadphises est controversée[10]. La mention de ce titre dans ce contexte pose un problème qui sera discuté plus bas (p. 51).

La traduction des lignes 6–8 est douteuse. Je peux seulement affirmer que ces lignes ne comportent le nom d'aucun *mahārāja-* antérieurement connu. Le fait n'a rien d'étonnant: l'inscription śaka 5 vient de nous révéler l'existence d'un *mahārāja* Kopśakasa[11] et la plaque d'or de Senavarma celle d'un prince kouchan nommé Sadaṣkana[12]: il est évident que notre connaissance du personnel politique de cette époque troublée est très lacunaire et c'est pourquoi les reconstitutions historiques tentées jusqu'à présent sont toutes sujettes à caution. La traduction de cette séquence dépend d'abord des lectures que j'ai adoptées. Or, au lieu de l. 6 *ṇaimi-* on pourrait lire *ṇaithe* et l. 7 il y a, au bas et à droite du *vha*, une rayure dont je n'ai pas tenu compte. L. 8 on peut hésiter entre *treha-* et *trevra-*; le *i* du *ṇi* qui suit descend de gauche à droite et non de droite à gauche comme il serait normal. La fin de la séquence pourrait à la rigueur se lire *aṇao* plutôt que *ayao*. Les choix que j'ai faits m'ont paru les plus conformes au ductus général de l'inscription, mais comme ils ne permettent pas d'aboutir à une traduction assurée, ils peuvent être remis en question. Il y a aussi des difficultés de syntaxe: devant *puyae* on cherche des génitifs qu'il n'est nulle part possible de repérer. Je coupe *ṇai-mitra*<*jnāti-mitra-*[13], mais il manque un *-sa* de génitif. Des deux mots suivants je fais des noms propres non déclinés. Vhajao< *bhāgyaka-*, «le chanceux»?; Trehaṇiayao < ?. Je ne comprends pas non plus les terminaisons *-o* là où on attendrait des *-sa* de génitif.

L. 11, le *i* est sans doute le pluriel de *io*[14]; *aḍi*, «ici» ou «maintenant», <?, apparaît pour la première fois en moyen-indien.

L. 12, la lecture *pria-vaśa-*, difficile en cet endroit à cause de la similitude des *akṣara*, est confirmée par la réapparition du mot en 14–18 avec une graphie qui, là, ne laisse aucune place au doute. On peut proposer une étymologie <*priya-vaṃśa-* «qui aime sa famille», mais d'autres sont possibles également. Il faut manifestement corriger la pierre et lire °*vaśasa*, génitif, au lieu de °*vaśara*, qui n'offre aucun sens (*supra*, p. 48). Mais la syntaxe de la phrase est de toute façon incorrecte: il faudrait deux instrumentaux et non deux génitifs.

L. 17, la pierre porte *mahiṣadagaṇa* à corriger en *mahiṣasagaṇa*, skt. *mahīśāsakānām*. Mais la graphie *mahiṣa* doit être conservée; elle est confirmée par l'étymologie populaire donnée à pāli *mahisāsaka*, «ceux qui ont une nourriture de buffle» (skt. *mahiṣa-*). La présence de moines appartenant à cette secte du Petit Véhicule est bien attestée dans le Nord-Ouest de l'Inde, mais la présente inscription permet d'y faire remonter leur existence à la fin du premier siècle avant n.è.[15].

[10] Sur les monnaies de Kujula Kadphises, voir Bh. CHATTOPADHYAY, *The age of the Kushānas, a numismatic study*, Calcutta, 1967, pp. 210–211. Sur la controverse au sujet des monnaies de Wima Kadphises: KONOW, CII, pp. lxiii-lxvi; J. MARSHALL, *Taxila*, Cambridge 1951, réimpression Delhi 1975, pp. 785–786 (Rare and Unique Coins, n° 258–260, p. 820). J. CRIBB, «A new coin of Wima Kadphises, King of the Kushans», «Coins, culture and history of the Ancient World, Festschrift for Prof. B. TRELL, edited by L. CARSON et M. PRICE, New-York University, 1981, pp. 29–37. B.N. MUKHERJEE, *Kushana Silver Coinage*, Calcutta, 1982, p. 36.

[11] G. FUSSMAN, «Nouvelles inscriptions śaka II», *BEFEO*, LXXIII, 1984, p. 111.

[12] G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 43

[13] Voir à Wardak *ṇadiǵamitra-* KONOW, *CII*, p. 170, l. 2.

[14] G. FUSSMAN, «Documents épigraphiques kouchans II», *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 13.

[15] Sur tout ceci, voir A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, 1955, pp. 181–189.

Difficultés d'interprétation historique

Les documents jusqu'ici connus semblaient impliquer 1° que *yabgu* était un titre Yuëh-Chih et kouchan;
2° qu'à partir du moment où l'empire kouchan fut fondé par Kujula Kadphises, ce titre fut utilisé en même temps que le titre de *mahārāja* (monnaies de Kujula Kadphises et peut-être de Wima Kadphises) avant d'être abandonné;
3° que les Kouchans apparaissant au Sud de l'Hindou-Kouch aux environs de n.è., le titre de *yabgu* ne pouvait y être attesté avant cette date.

Or notre interprétation de cette inscription semble impliquer
a) que *yabgu* n'est pas un titre spécifiquement kouchan puisque l'inscription fait référence au grand Roi Azès, rival sinon ennemi des Kouchans;
b) que les titres de *yabgu* et de *mahārāja* sont portés par deux personnages distincts;
c) que le titre *yabgu* apparaît en Inde plus tôt que prévu.

Les difficultés que soulèvent les deux premiers points peuvent être assez aisément résolues.
1–a) Comme il n'y a pas d'ère spécifiquement kouchane avant Kaniṣka, le rédacteur de l'inscription – qui n'était pas un haut «fonctionnaire» kouchan- a utilisé sans y penser l'ère en usage dans sa région en reproduisant une formule toute faite dont nous avons maintenant de nombreux exemples. Plus simplement, on peut estimer que le mot d'origine turque *yabgu* était employé par d'autres ethnies et d'autres tribus que les Yuëh-Chih.
2–b) Un *yabgu*, «chef de tribu», peut coexister avec un *mahārāja*, suzerain de plusieurs *yabgu*. Surtout, je me demande si la distinction apparente entre deux personnages, *yabgu* et *mahārāja*, ne résulte pas simplement d'une maladresse de rédaction; il est possible de comprendre «pour la sauvegarde du *yabgu*-<et-Roi > et en l'honneur du parent et ami du Roi-< et-*yabgu*> ...»
3-c) Le problème ne se pose que si *yabgu* est un titre exclusivement Yuëh-Chih et Kouchan, ce dont nous n'avons pas la preuve.

L'inscription gravée sur ce reliquaire apporte donc d'utiles précisions à l'histoire de la *gāndhārī* et à celle du Petit Véhicule. Elle a aussi l'intérêt de remettre en cause l'interprétation traditionnelle du mot *yabgu*: il n'est pas impossible que ce soit un mot de très vaste extension, comme les titres *Mir, Khan* ou *rāja*. Mais cette conclusion a besoin d'être corroborée par de nouveaux témoignages, dont l'interprétation sera mieux assurée.

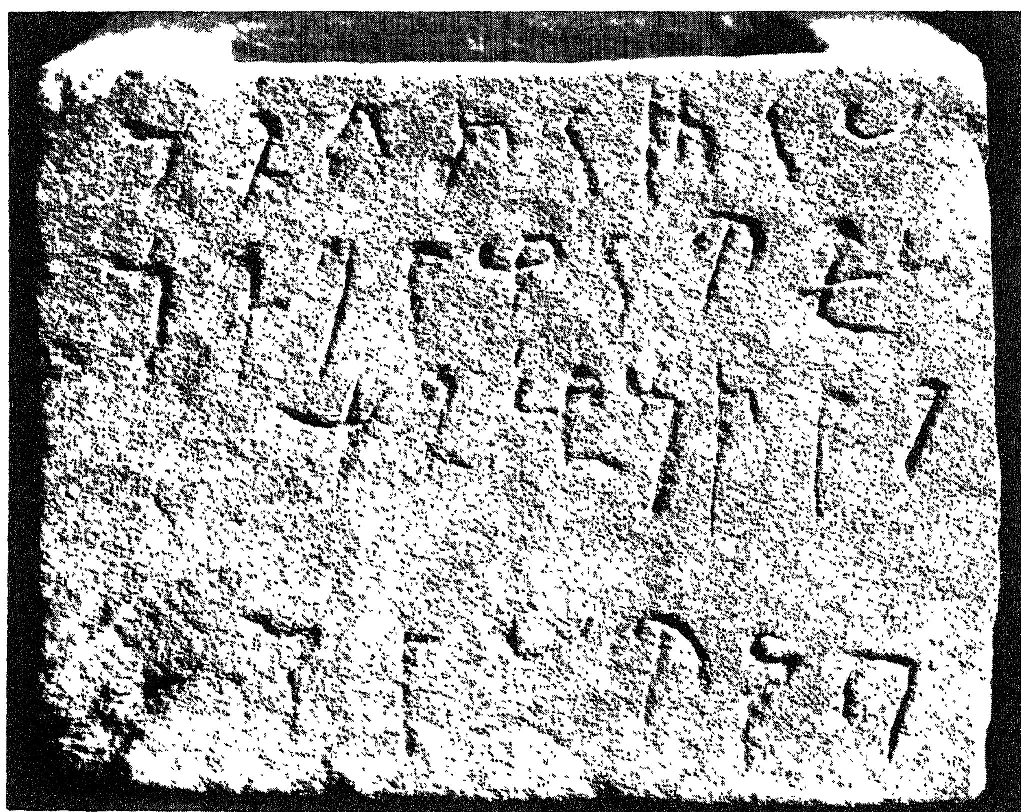
Paris, Collège de France, Mai 1985.
UA 04 1058 du CNRS.





Reliquaire de l'an (26?), lignes 1-7 et 8-10.





Reliquaire de l'an (26?): lignes 11-14 et 15-18.

OBSERVATIONS SUR LE COMMERCE DU PENJAB ET DU CACHEMIRE
(d'après un rapport de C.M. Wade, 1832)

PAR

JEAN MARIE LAFONT

Les documents originaux sur le commerce du Penjab[1] de Ranjit Singh (1799–1839) sont rares. En 1844, E. Thornton, publiant son *Gazetteer*, présentait au public tout ce qu'il avait pu glaner de renseignements économiques dans les récits de quelques voyageurs ayant traversé les territoires soumis à Lahore[2], et en 1845 H. Steinbach faisait paraître *The Punjaub*[3], un petit volume prétendant rassembler l'essentiel des données politiques, historiques, économiques et ethnographiques sur le Penjab. Ce livre, dont on dit aujourd'hui beaucoup de mal, connut alors un succès considérable: réédité à Londres dès 1846, objet d'une critique favorable dans la presse anglo-indienne contemporaine[4], il fut en grande partie reproduit dans *The History of the Sikhs*[5], édité par D'rozario en 1846, ouvrage composé d'extraits d'auteurs divers liés parfois par une réflexion assez lâche. Le chapitre de Steinbach

Je remercie la Direction des Archives du Penjab, Lahore; M. Anwarul-Haq, Bibliothécaire en chef de l'Université du Penjab (Lahore); Dr. Indu Banga et le Département d'histoire de l'Université d'Amritsar (Inde); et Fouad et Gisèle Butt, de BKM, Lahore, pour la mise au net des cartes et leur aide amicale tout au long de cette étude.

[1] Le royaume comprenait le Penjab proprement dit, entre Indus et Sutlej, formé des deux provinces de Lahore et Moultan; puis la province de Peshawar (conquise en 1818, annexée en 1834), du Cachemire (1819), de Déra Ismaël Khan (1821), de Ladakh (1834–1835), et de petits territoires s'étendant à l'Ouest de l'Indus.

[2] *A Gazetteer of the Countries adjacent to India on North-West, including Sindh, Afghanistan, Beluchistan, the Punjab and the Neighbouring States*, Londres, 1844, 2 vol. *s.v. Amritsar, Lahore, Punjab*, etc... Compte-rendu critique dans la *Calcutta Review*, II, 4, 1844, pp. 469–535 (anonyme), avec p. 473 la liste des 33 auteurs utilisés par Thornton.

[3] *The Punjaub, being a Brief Account of the History of the Sikhs*, 2ème éd. Londres, 1846 [Karachi, 1976], avec introduction de W.H. McLeod. La première édition de l'ouvrage est datée 1845.

[4] Compte-rendu anonyme dans *Calcutta Review*, V, 10, 1846, «Miscellaneous Notices» p XIV-XXII: «We highly recommend the work as a concise, yet pleasant and comprehensive manual of the important subject of which it professes to treat» (p. XIV-XV). Le critique observe encore que le livre est accompagné d'une «tolerably good map of the Punjab» (p. XXII). McLeod, sans connaître ce texte, a bien deviné que «the *Punjaub* found a receptive market following its first appearance in 1845», *introduction*, p. XVII.

[5] *The History of the Sikhs together with a Concise Account of Cashmere*, Calcutta, 1846, 224 p. Cet ouvrage est à ajouter à la bibliographie donnée par McLeod à ce sujet.

«Commerce and Manufactures of the Punjab» y figure en entier[6]; mais il est pauvre, ne contenant ni analyse approfondie, ni données statistiques. Les publications plus récentes ont souvent utilisé les renseignements des *Settlement Reports* qu'après l'Annexion du Penjab, en 1849, les officiers britanniques compilèrent pour établir plus rentablement l'assiette de l'impôt. Mais ces rapports sont assez tardifs[7], les *Gazetteers* du Penjab le sont bien davantage[8], et tenter de corriger ces données récentes à la lumière des récits de voyageurs européens dans le Penjab de Ranjit Singh n'aboutit guère à des résultats satisfaisants. Aujourd'hui encore, en l'absence de documents nouveaux, les synthèses sommaires de B. J. Hasrat ou détaillées de Fauja Singh[9] reposent en définitive sur les mêmes sources que l'ouvrage classique de H. K. Trevaskis[10]. En fait, le document le plus précis sur la situation économique et financière du Penjab à la veille de la conquête anglaise semble être le rapport de H. M. Elliot intitulé *Note on the Revenue and Resources of the Punjab*, et daté du ler décembre 1847[11]. Ce texte présente l'ensemble des «statistiques» obtenues par les officiers britanniques mis à la disposition du gouvernement de Lahore en vertu du traité de 1846[12]. Mais les données purement économiques y sont peu nombreuses, malgré les tables dont les chiffres remontent assez souvent jusqu'au règne de Ranjit Singh[13]. Si l'on peut, dans le domaine de la production agricole par exemple, en déduire approximativement l'état du Penjab vers les années 1830[14], il n'en est certainement pas de même pour le commerce, après les bouleversements de la première guerre afghane (1838–1842), de l'annexion du Sindh à l'Inde britannique (1843) et de la première guerre sikhe (1845–1846). Ce qui manque en définitive pour une histoire économique sérieuse du Penjab de Ranjit Singh, ce sont tout simplement des documents contemporains.

Les Agents Politiques britanniques en poste sur les frontières devaient organiser

[6] Chapitre VI de Steinbach, qui devient chapitre X, pp. 194–197, de D'rozario. Noter que l'ouvrage édité par D'rozario comprend deux chapitres X... Le premier, intitulé «Climate and Productions of the Punjaub», pp. 189–193, vient également de Steinbach (chapitre V). La table des matières, fautive, induira tout lecteur en erreur.

[7] Entre 1860 et 1890, malgré quelques tentatives faites avant la Révolte des Cipayes (1857).

[8] Les plus anciens sont datés 1883–1884.

[9] B. J. Hasrat, *Life and Times of Ranjit Singh*, Hoshiapur (Inde), 1977, pp. 392–398. Fauja Singh, *Some Aspects of State and Society under Ranjit Singh*, Delhi, 1982, pp. 217–253, où se trouve une synthèse des connaissances actuelles sur l'industrie et le commerce du Penjab; mais la dimension chronologique manque, les paliers n'y sont guère sensibles, ni le sens d'une évolution.

[10] *The Land of the Five Rivers*, Oxford, 1928, pp. 175–189.

[11] Cité sans référence dans Ganda Singh, *Bibliography of the Punjab*, Patiala, 1966, *s.v. Elliot*. Manuscrit original dans les Archives Nationales de l'Inde, Delhi, *Foreign Miscellaneous Consultations*, n° 331, publié dans les *Selections from the Records of the Government of the Punjab*, New Series, n° XVI, Lahore, 1880, 79 pp. Elliot y critique un rapport d'H. Lawrence sur le Penjab, daté du 2 octobre 1847, à la lumière précisément des récits de voyageurs, dont V. Jacquemont, et du *Journal* de Kunhya (Kanaya) Lal.

[12] Troisième Traité de Lahore, signé le 16 décembre 1846: C.V. Aitchison, *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*. vol. I, Calcutta, 1931, n° XIII, art. 2: «A British Officer, with an efficient establishment of Assistants, shall be appointed by the Governor-General to remain at Lahore, which Officer shall have full authority to direct and control all matters in every department of the state».

[13] *Op. cit.*, pp. 68–79. Ce sont celles préparées par H. Lawrence; elles sont datées du 31 août 1847.

[14] Ce qu'a fait Indu Banga dans sa thèse, *The Agrarian System of the Sikhs*, Delhi, 1978: bonne étude générale, mais dans laquelle on saisit également mal l'évolution de la production agricole et de la condition de vie paysanne entre 1799 et 1839. Cette description statique du Penjab agricole a été en partie corrigée par l'auteur dans un article «The Social Mobility in the Punjab under Maharaja Ranjit Singh», in *Maharaja Ranjit Singh and his Times*, Amritsar, 1980, pp. 125–137

les réseaux de renseignements dans les pays voisins et centraliser dans leurs archives toute information qui pût un jour se révéler utile à leur gouvernement. Sur la frontière du Penjab, le capitaine Murray, résidant d'abord à Ludhiana (1816–1823), puis à Ambala (1823–31), avait accumulé assez de matériaux pour commencer la rédaction d'une histoire des Sikhs[15]. La mort interrompit son œuvre, mais quelques-uns de ses chapitres et la plupart de ses notes furent incorporés par H. T. Prinsep dans son *Origin of the Sikh Power...*[16]. Murray cependant, pas plus que Prinsep, ne confondait le commerce et l'Histoire[17]. C. M. Wade, qui remplaça Murray à Ludhiana en 1823 et se vit, en 1827, investi de la conduite des relations politiques entre Calcutta et Lahore, ne s'intéressait guère non plus aux données économiques[18]. Il avait pourtant reçu, dès 1824, du Gouverneur Général Adam une lettre personnelle détaillée précisant quel genre d'information il devait tenter de recueillir sur le Penjab, et l'incitant à rédiger de vastes synthèses sous forme de rapports[19]. Ainsi encouragé, Wade se mit à l'œuvre: «In the early part of it (ma résidence à Ludhiana), I applied myself also in collecting

[15] William Murray fut nommé *Assistant to the Agent of the Governor General* à Ludhiana en avril 1816. Il devait en premier lieu veiller sur la famille exilée de l'ancien roi de Caboul, Shah Shujaul-Mulk, et s'occuper de la trésorerie et de la police. En avril 1823, il fut transféré à Ambala comme *Deputy-Superintendent for the Sikh and Hill Affairs*. Les affaires sikhes, en 1823, étaient celles des principautés sikhes indépendantes de Lahore, au Sud du Sutlej, qualifiées de «protégées» par les autorités britanniques depuis la déclaration d'Ochterlony en 1809 (Carte III). Elles comprenaient ensuite celles des territoires appartenant à Ranjit Singh, également au Sud du Sutlej, éparpillés au milieu des territoires «protégés», et dont le Maharaja demanda, en 1827, le transfert de responsabilité de Murray à Wade: ce qui entraîna une haine féroce entre les deux hommes. Murray mourut, brisé, à Subathu, le 28 juin 1831. Pour une histoire succinte de cette Agence Politique, voir les *Press Lists of the Punjab Records*, vol. III, Lahore, 1915, p. I–II.

[16] *Origin of the Sikh Power in the Punjab and Political Life of Maharaja Ranjit Singh*, Calcutta, 1834 [Patiala, 1970], ouvrage traduit en français par Xavier Raymond sous le titre *Origine et Progrès de la Puissance des Sikhs dans le Penjab*, Paris, 1836, avec quelques corrections du général Allard, et son portrait en frontispice.

[17] Les Anglais n'avaient encore aucune visée sur des régions aussi lointaines. Jusqu'en 1818, ils avaient dû mener d'importantes opérations militaires contre les Marathes (Guerre contre les Pindariy, et les Gurkhas. Ochterlon) qui s'occupait depuis 1809 des Affaires Sikhes, dirigea aussi les diverses opérations contre le Népal. En outre, de 1803 à 1823, l'administration britanique s'absorba dans l'étude et la réorganisation du Doab entre le Gange et la Jamuna, territoires cédés ou conquis autour de 1803. Enfin, les citoyens britanniques n'avaient pas le droit d'acquérir de terres sur les territoires de l'Honorable Companie, restriction qui ne fut levée que par l'Acte IV de 1837. Rares étaient donc les personnes à s'intéresser vraiment au Penjab avant 1830.

[18] Claude Martine Wade (1794–1861), dont le parrain fut Claude Martin, le Lyonnais résidant à Lucknow. En 1823, il remplaça W. Murray à Ludhiana, et fut promu *Political Assistant* en 1827, avec à la fois la charge de la conduite des relations politiques avec Lahore, et la responsabilité des territoires de Ranjit Singh au Sud du Sutlej. Devenu *Political Agent* en 1830, il organisa la rencontre entre Lord William Bentinck et Ranjit Singh à Rupur en décembre 1831 et négocia, de 1831 à 1834, les divers traités pour l'ouverture de la navigation sur l'Indus. Wade est à l'origine du traité «tripartite» (Shah Shuja-ul-Mulk, Ranjit Singh et le Gouvernement de Calcutta) signé en 1838 pour la restauration du souverain Sadozaï sur le trône de Caboul (première guerre Afghane). Mais la jalousie croissante qui l'opposait à Burnes lui fit commettre quelques impairs. En 1839, à l'ouverture des hostilités contre l'Afghanistan, il est relégué au rôle de chef d'escorte du Shahzada Timour, qui marche sur Caboul par Peshawar et la passe du Khaïber, puis il est transféré à la Résidence d'Indore, où il reste jusqu'en 1844. Rentré en Angleterre après trente-quatre ans de service ininterrompu en Inde, il s'y marie en 1845 et meurt en 1861. Bibliographie sommaire: *Dictionary of National Biography, s.v. Wade, C M.* Son propre *Narrative of the Services ... of Lieut-Col. Sir C.M. Wade, C.B.*, sans date (1847) Isle of Wight, 108 pp. Sur ses relations avec les officiers français au service de Lahore, voir mes trois articles en cours de publication dans le *Journal of Sikh Studies*, Université d'Amritsar: vol. IX, 1, février 1982, pp. 29–73; IX, 2, août 1982, pp. 118–150; et X, 1, février 1983, sous presse. Egalement J.M. Lafont, «Notes and Observations on the Biography of C.M. Wade», à paraître dans *Oriental College Magazine*, Université du Penjab, Lahore, 1983.

[19] *Narrative*, App. I, p. 67. Cette lettre est citée *in extenso* dans une note se continuant jusqu'à la p. 69.

every information respecting the Punjab, its civil and military government, and the foreign policy of the ruler ... These enquiries which could then only be conducted with great secrecy and precautions, by intelligent natives specially despatched by me to Lahore and Amritsar, as well as to Bhawlpore and Multan and to the banks of the different rivers of the Punjab, at my own expense, gave me a complete knowledge of the country and its productions, and inhabitants, which was not then to be acquired from any other sources."[20] Un premier rapport fut expédié au gouvernement le 10 décembre 1824[21], mais Wade semble-t-il ne persista point dans cet effort, car le rapport général suivant est apparemment celui de 1827 sur sa mission diplomatique à Lahore[22]. Or, à la fin de 1828, le gouvernement de Londres – Ellenbourough pour être plus précis – décida de lancer une vaste offensive politique à partir du Nord-Ouest de l'Inde, en vue de conquérir les marchés d'Asie Centrale et de prévenir ainsi – ou de combattre – une prépondérance économique et politique russe dans ces régions[23]. Cette décision supposait évidemment une exploration préliminaire des routes commerciales menant en Afghanistan, en Perse et au Turkestan: fréquence et importance des caravanes, avec leurs itinéraires, leurs étapes et les péages de douanes ou d'octrois; volume et nature des marchandises transportées, systèmes d'assurance des chargements, de transfert de fonds, de crédit et de sécurité tout au long des routes; liste des grandes maisons de commerce et de banques, avec celles de leurs filiales et agents, et tous les détails possibles sur les relations politiques et familiales de leurs dirigeants; tout renseignement sur les centres de production indigènes, avec éventuellement collection d'échantillons, et sur les grands marchés, avec la liste des produits importés d' Europe par l'intermédiaire de la Russie (Quantité, qualité, prix): tout cela, bien entendu, accompagné si possible de cartes, d'itinéraires et de tableaux statistiques discrètement relevés.

De 1830 à 1838, les Services de Renseignements britanniques travaillèrent donc activement à la collecte d'informations provenant d'Asie Centrale et d'Afghanistan. Sous la direction des Agents Politiques, Wade surtout, mais également H. Pottinger[24], de nombreux agents indigènes notèrent toute sorte de renseignements. Les meilleurs d'entre eux, Mohan Lal, Kéramat Ali et Shahamat Ali, formés au Collège de Délhi, accomplirent en ce domaine une œuvre remarquable, tantôt voyageant incognito, tantôt étant officiellement accrédités auprès d'une cour étrangère en tant que «Newswriter» du gouvernement britannique[25].

[20] Id *ibid.*, pp. 11–12.

[21] Archives Nationales de l'Inde, *Foreign Miscellaneous Consultations*, n° 128. Voir *infra*, n. 32

[22] Publié dans G.L. Chopra, *The Punjab as a Sovereign State*, Lahore, 1929 [Lahore 1977], pp. 283–329.

[23] E. Ingram, *The Beginning of the Great Game in Asia, 1828–1834*, Oxford, 1979, pp. 50–55.

[24] Agent Politique résidant à Cutch, et chargé des relations avec les Emirs du Sindh. A ce sujet, voir A. Durate, *A History of British Relations with Sindh*, Karachi, 1976, 447 pp , A.K Thairani, *British Political Missions to Sind*, 2ème éd., Karachi, 1981, 193 pp. A. Burnes était à l'origine rattaché à la Présidence de Bombay. Sur les divergences concernant la défense de l'Inde entre «l'Ecole de Bombay» et celle de Ludhiana, voir E. Ingram, *op. cit.*, pp. 66–67 et *passim*.

[25] Ces gouvernements étaient ceux de Bahawalpur, Kandahar, Caboul, et jusqu'en 1834 Peshawar. Chaque «correspondant» disposait d'un budget pour recruter des agents locaux, engager des courriers (*cassids*), voyageant souvent par deux, et acheter certaines informations. H.R. Gupta, *Mohan Lal Kashmiri*, Lahore, 1943, est la meilleure introduction à la vie de ces agents. Shahamat Ali a publié son journal de route dans le Penjab en 1839–1840 sous le titre *Sikhs and Afghans*, Londres, 1847. Rien n'existe à ma connaissance sur Kéramat Ali, figure intéressante, car son «fondamentalisme islamique» l'emporta plus d'une fois sur son désir très sincère de suivre à la lettre ses instructions: d'où son rappel de Caboul en 1835: il y fut remplacé par Masson. Sa réputation de numismate avait atteint l'Institut de France en 1836... Les éléments d'une biographie de Kéramat Ali existent dans les volumes des

Wade, qui recevait leurs rapports, les comparait à quatre autres grandes sources d'information: 1°) Les récits ou témoignages des *Kafila-bucchi*, ou chefs de caravanes, à qui ses services délivraient les autorisations nécessaires pour voyager dans l'Inde britannique; 2°) les informations envoyées à Shah Shuja-ul-Mulk, ancien souverain Afghan réfugié politique à Ludhiana, par ses partisans ou agents en Afghanistan; 3°) les renseignements recueillis par les Services Secrets de Ranjit Singh, et dont le Maharaja envoyait fréquemment des extraits à Wade, pour comparaison, par l'intermédiaire de l'Agent de Lahore résidant à Ludhiana; 4°) les informations qu'obtenaient les généraux français Allard, Ventura, Court et Avitabile par le biais de leurs relations avec des établissements commerciaux de Caboul et de Bokhara. A partir de cette documentation, Wade rédigeait des comptes rendus détaillés qu'il envoyait régulièrement au gouvernement. Mais apparemment il n'eut point l'idée, ou point le temps, de préparer quelque grande synthèse qui dressât un tableau général de la situation politique ou économique du Penjab. Il fallut, à partir de 1830, la célébrité montante, et la prolixité, d'Alexander Burnes pour appeler l'attention de Wade sur cet aspect de ses responsabilités.

Burnes, en 1831, venait de mener à bien l'exploration des cours de l'Indus, du Chénab et du Ravi jusqu'à Lahore, première étape de l'ouverture de ces rivières à la navigation[26]. Lord William Bentinck, le Gouverneur-Général, avait reçu le jeune lieutenant à Simla, et l'avait autorisé à repartir explorer l'Indus, de Mithankot à Attock, puis à s'enfoncer en Asie Centrale par Caboul et Bactres (Balkh) jusqu'à Bokhara. Burnes se remit donc en route, accompagné de Mohan Lal et du Dr. Gérard[27]. Ses rapports, volumineux et précis, ne tardèrent pas à affluer, par l'intermédiaire de Wade, au siège du gouvernement. Ils contenaient des indications fort précises, souvent chiffrées, sur l'étendue des pays traversés, leurs populations, leurs ressources et leurs revenus, le volume de leur production agricole, leurs richesses minières etc...Le gouvernement britannique se trouva bientôt mieux renseigné sur

---

Punjab Records. Voici un exemple de l'intrication du commerce et de la politique: à Caboul, Kéramat Ali avait gagné l'amitié de Mullah Kheir-ud-din, fermier de l'octroi, dont les caravanes contrôlaient l'ensemble du commerce entre cette ville et l'Asie Centrale. Son père, Mullah Badr-ud-Din, qui avait la confiance affectueuse de l'Emir Dost Mohammed Khan, faisait souvent le voyage de Bokhara, et Kéramat Ali obtenait d'eux ses meilleures informations. En 1834, il mit Mullah Kheir-ud-Din en contact avec Wade, car dans l'hypothèse de l'ouverture de l'Indus à la navigation, le Mullah envisageait un investissement considérable dans une industrie (*factory*) à Mithankot, sous protection britannique. Ses relations personnelles avec Pishing, sur la voie des caravanes entre Quetta et Kandahar, pouvaient s'avérer utiles aux projets anglais de commerce avec l'Asie Centrale, et Kheir-ud-Din, dont la fortune était estimée entre dix et vingt lakhs (un à deux millions) de roupies, proposait d'avancer au gouvernement britannique toute somme d'argent nécessaire à ses agents opérant dans ces régions: *Punjab Record Office*, vol. 139, lettre 66, Wade à MacNaghten, 17 août 1834, avec série de documents traduits du persan.

[26] La bibliographie sur cette question est volumineuse. Aux ouvrages cités n. 24, ajoutons seulement J.D. Cunningham, *History of the Sikhs*, Londres, 1849 [Delhi, 1972] pp. 174–186. Ingram, *op. cit.*, pp. 83–117. M.E. Yapp, *Strategies of British India*, Oxford, 1980, pp. 201–219. Un exposé simplifié, mais précis, des divers aspects de ces discussions dans Faquir Chand Arrora, *Commerce by Rivers in the Punjab*, Lahore, 1930, pp. I–XXVII et 1–16. Masson a noté avec ironie que l'Indus avait *toujours* été ouvert à la navigation: il a tort. Il est vrai que les Emirs du Sindh utilisaient le fleuve pour le commerce intérieur de leurs états, mais la navigation en était interdite de fait aux marchands du Penjab: le premier convoi de bateaux chargé de blé vers Bahawalpur et le Sindh fut envoyé par le général Ventura, de Dera Ghazi Khan, en 1832, et Ranjit Singh attendait avec curiosité d'en connaître le résultat, *Punjab Record Office* vol. 137, lettre 67, §17, Wade à MacNaghten, 5 décembre 1832. Cette première remontée de l'Indus forme le volume III des *Travels into Bokhara*, d'A. Burnes, Londres, 1834 (Oxford, 1973).

[27] Volumes I et II des *Travels...* de Burnes. Egalement Mohan Lal, *Travels in the Punjab, Afghanistan and Turkistan to Balkh, Bokhara and Herat*, Londres, 1846 [Delhi, 1977], pp. 1–227

les conditions économiques et politiques des territoires riverains de l'Indus que sur le Penjab de son vieil allié Ranjit Singh. Certes, le Maharaja, malgré sa bonne volonté apparente et «l'amitié qui unissait les deux états», se méfiait plus que jamais des ambitions britanniques, et il aurait rapidement pris ombrage de toute activité trop zélée de leurs services de renseignement dans les limites du royaume. Mais Wade, qui s'était estimé prudent, fut jugé négligent, et on le lui fit savoir. Burnes, en 1832, avait envoyé une série de rapports «On the Commerce of Central Asia» que les autorités décidèrent de publier, sous son nom, dans le *Bengal Hurkaru*[28]. Or la seconde partie de cette étude s'intitulait «On the Commercial Relations of the Punjab»[29] et Wade, qui se considérait jusqu'alors comme le seul Officier Politique accrédité pour fournir au gouvernement des informations authentiques sur l'Asie Centrale, se sentit immédiatement menacé dans son domaine réservé, le Penjab. Son inquiétude vis-à-vis de Burnes croissait en fonction du nombre et de la qualité des documents qu'il transmettait, annotés, à Calcutta[30]. Il annonça donc au gouvernement, en 1832, la préparation d'une série de rapports sur le Penjab, l'Afghanistan et l'Asie Centrale, dans les termes suivants: «My attention has been directed for a long time past to this subject...These investigations are the result of a period of nine year continual intercourse with the people of that country...They will serve to show that I have not been idle in my vocation»[31]. Un certain nombre de ces rapports existent encore, manuscrits, dans les archives du Pakistan et de l'Inde, et ils sont à ma connaissance la meilleure analyse de la situation politique et économique du Penjab de Ranjit Singh[32].

Le texte que nous publions aujourd'hui est intitulé de la main même de Wade, *Report on the Commerce of the Punjab*. On eût dû d'ailleurs en soupçonner l'existence: en 1833, une plume anonyme avait fait paraître dans le *Delhi Gazette* deux articles intitulés «Notes on the Commercial Resources of the Bactrian Provinces»[33], réédités dès mars et avril 1833 dans le

[28] Un des grands journaux de l'Inde britannique. Articles repris dans le *Calcutta Monthly Journal*, Juin 1833, pp. 306–336. Ce texte illustre parfaitement ce que le gouvernement attendait de ses agents de renseignement. Burnes ne fut d'ailleurs pas le seul à opérer sur l'Indus. une série de rapports de Burnes, Leech, Wood, le Dr Lord etc... fut publiée sous le titre *Reports and Papers Political, Geographical and Commercial, submitted to the Government of India*, Calcutta, 1839, à l'intention des hauts fonctionnaires britanniques qui avaient reçu instruction de corriger ces rapports et de les compléter. C'est un livre rare, que j'ai consulté à l'India Office (Londres), mais qui n'était pas à ma disposition lors de la rédaction de cette étude.

[29] *Ibid.*, pp. 306–315.

[30] Inquiétude qui tourna à la jalousie. Wade ne put se retenir d'annoter sarcastiquement certains rapports de Burnes. Il en fut deux fois réprimandé par le Gouverneur-Général. Son amertume grandit lorsque ce dernier, ayant adopté les grandes lignes de ses propositions pour le traité «tripartite» (supra, n. 18), fit choix de MacNaghten, et non de Wade, comme Envoyé Plénipotentiaire à Caboul, avec Burnes comme Assistant.

[31] *Punjab Record Office*, vol. 138, lettre 7, Wade à MacNaghten, 27 février 1832.

[32] Un long texte de Wade, parfois cité, mais apparemment peu connu, est son *Geographical Sketch of the Punjab and a History of the Origin, Life and Progress of Raja Ranjit Singh*, manuscrit aux Archives Nationales de l'Inde, *Foreign Miscellaneous Consultations*, n° 206. Un exemplaire dactylographié vers 1920 dans le Punjab Record Office, Lahore, n° 27, classé *anonyme*. Le manuscrit de Delhi comprend 186 pp. le mémoire géographique, pp. 1–44; le rapport de Wade sur l'histoire de Ranjit Singh, de 1824 (*supra*, n 21), pp. 45–158; et une mise à jour des événements historiques jusque vers la fin de 1830, pp. 159–186. Je n'ai pu déterminer la date de composition du mémoire géographique. La partie historique reprend très souvent le texte des dépêches officielles de Wade, d'où un déséquilibre assez sensible dans le corps de l'ouvrage. Mais les précisions chronologiques qu'il apporte en font un complément précieux à Cunningham, *History of the Sikhs*

[33] Par un *correspondant* du journal. L'emploi de l'adjectif *Bactrian* montre que Wade n'avait pas encore renoncé à la prétention de traiter de l'Asie Centrale; mais après ces deux articles, je n'ai rien trouvé, dans le *Calcutta Monthly Journal*, qui, traitant de la région de Bactres, pût être attribué à notre auteur

Calcutta Monthly Journal[34]. Or un chapitre du second article, traitant des «Commercial Resources of the Punjab»[35] comprend quelques paragraphes du rapport manuscrit de Wade, et en paraphrase plusieurs autres. Mais les omissions en sont nombreuses, les résumés maladroits et l'esprit perverti[36]. Malgré tout, ce fait nous fournit la preuve que Wade publiait – ou était publié – dans le *Delhi Gazette*, et je me demande s'il ne faudrait pas lui attribuer la paternité d'une excellente étude anonyme: «Trade beyond the Indus and Sutlej», également parue dans le même journal[37]. Mais revenons à son manuscrit: le document original est riche d'informations nouvelles. Certes, Wade n'a jamais senti,à la différence de Burnes, la nécessité de consigner, ville par ville, le nombre d'habitations afin d'en déterminer approximativement la population ni de relever le nombre et la nature des boutiques pour évaluer le nombre d'habitants d'une région en fonction du volume de marchandises absorbées par le marché local. La première partie de ce rapport ressemble donc à un catalogue; elle manque de données statistiques, mais elle est néanmoins plus détaillée que les publications de 1844 à 1849 citées au début de cette étude. Wade en arrive cependant très vite à l'article majeur des exportations du Penjab en 1832: les châles du Cachemire, qu'il avait réservé, dans le *Delhi Gazette*, à un article ultérieur[38] dont je n'ai trouvé aucune trace dans le *Calcutta Monthly Journal*[39]. Ce qu'il nous apprend de la fabrication et du commerce de ces châles est neuf, et original. La plupart des renseignements que nous possédions jusqu'à présent sur leur confection remontait à une étude de W. Moorcroft rédigée dans le Cachemire entre 1820 et 1822[40]. Moorcroft a laissé une description devenue classique de la misère de cette province, et des conditions d'exploitation assez dures dans lesquelles travaillaient les tisseurs. Or, faut-il le rappeler, en 1820 le Cachemire, ancienne province afghane épuisée par trois lustres de luttes intestines entre princes Dourranis, venait à peine de passer sous domination sikhe, et les impressions consignées par Moorcroft ne sauraient sans abus être appliquées indistinctement à chacune des années suivantes jusqu'en 1846. Le rapport de Wade permet précisément de corriger un certain nombre d'affirmations qui, répétées de livre en livre, sont devenues des lieux communs. Wade, il faut le souligner, s'était à ce sujet renseigné aux meilleures sources, en particulier auprès des généraux Allard et Ventura qui s'intéressaient de très près à la fabrique et au commerce des châles: leurs agents surveillaient à Srinagar l'éxécution de

[34] Le premier article, *CMJ.*, mars 1833, pp. 521–528, concerne le Sindh. Le second, *CMJ*, avril 1833, pp. 653-660, traite de Bahawalpur et du Penjab.

[35] *Loc. cit.*, pp. 657–660.

[36] On y trouve plusieurs remarques désobligeantes à l'égard des populations du Penjab, dont la phrase devenue célèbre: «Strip the uniform off a Punjaub trooper and his commanding officer, and it will be impossible to discover the gentleman», *ibid.*, p. 658.

[37] Rééditée dans le *Calcutta Monthly Journal*, première partie juillet 1834, pp. 541–546; deuxième partie février 1835, pp. 68–81 (catalogue descriptif des exportations). Ce texte remarquable semble peu connu: je ne pense pas l'avoir vu signalé au cours de mes lectures, et je n'en ai point encore trouvé trace dans les archives de Lahore. Il est vrai que certains rapports de Wade, celui de 1827 par exemple, n'y figurent pas. J'en donne donc, en note du texte de Wade, les passages les plus importants.

[38] *Loc. cit.*, «Cashmere shawls and the interesting region in which they are made shall be reserved for a separated article».

[38] Que j'ai dépouillé jusqu'au dernier numéro conservé dans la Punjab University Library, Lahore, daté de 1842.

[40] J. Irwin, *The Kashmir Shawl*, Londres, 1973, pp. 6–9. Les manuscrits de Moorcroft se trouvent au British Museum. Dans *La Mode du Cachemire en France*, Paris, 1982, M. Lévi-Strauss reprend les informations données par Irwin, et y ajoute des citations tirées de la *Correspondance* de V. Jacquemont.

leurs commandes personnelles et en 1836 Lord Auckland, le Gouverneur-Général, et ses sœurs passeront à J. F. Allard plusieurs commandes qu'il leur fera délivrer à Lahore en 1838: la qualité de l'ouvrage les éblouit[41]. Wade s'était aussi lié d'amitié avec Meifredy, un ami et homme d'affaire d'Allard que Ranjit Singh nommera en 1833 administrateur d'un district du Cachemire, avec pour mission de lui préparer un rapport sur l'état économique de la Vallée[42]. Les renseignements de Wade à ce sujet, et en particulier sur les conditions de travail dans les ateliers, sont donc de première main. Or dans le tableau qu'il nous présente du prix de fabrication d'une paire de châles (§15), les salaires de la main d'œuvre, que l'on aurait pu imaginer négligeables, occupent une proportion considérable du prix de revient: les frais de nettoyage et de filage de la laine représentent 10% du prix du produit fini. Quant aux salaires des tisseurs, qui jusqu'en 1850 environ travaillaient la plupart du temps leurs métiers en famille, ils s'élèvent à 53% du prix de revient. Moorcroft nous disait encore que les intermédiaires (*Mokhun*, ou shawl-brokers) retenaient le plus gros du profit de ce commerce[43], mais Wade montre qu'avec quelques autres employés subalternes ils percevaient une rémunération égale à 5% du prix du produit fini. La description par Wade des conditions de travail et de rémunération dans la Vallée en 1832 diffère donc beaucoup de celle de Moorcroft, observée au lendemain d'une conquête qui suivait des années d'anarchie. Elle montre le résultat d'un effort réel de Ranjit Singh, bien attesté par chacune de ses instructions à ses hauts fonctionnaires, pour rendre à la Vallée sa prospérité de jadis. Que le Maharaja lui même n'ait pas été satisfait de ses gouverneurs successifs à Srinagar, que de nombreux administrateurs malhonnêtes aient sévi dans la Vallée pendant son règne, que la population musulmane ait mal supporté sa soumission à un pouvoir infidèle, et enfin que tout le monde, Sikhs, Hindous, Musulmans et Européens, aient défavorablement comparé la condition contemporaine du Cachemire à sa richesse, vraie ou supposée, d'une époque révolue, voilà ce que nul ne songerait à nier. Certes, en 1829–1830 des familles entières de Kashmiris, fuyant leur province, encombraient les routes du Penjab et de l'Hindoustan, mais la cause

[41] E. Eden, *Up the Country*, 2ème éd., Londres, 1978, pp. 196–197: Allard, qui est alors sur la frontière, à Peshawar, «sent '*un très petit paquet*' of the shawls we had commissioned him to get worked in Cashmere, when we saw him in Calcutta, and also the Cashmere gown he had promised. He declared that there never were such failures; that he had sent seven or eight '*surveillants*' to Cashmere, '*mais on m'a tout gâté*' .. ». Cet envoi comprend «four shawl dresses, four magnificent square shawls and four large scarfs to match the dresses – but the fineness and the brightness of the whole concern it is impossible to describe. One gets to value shawls only by their fineness at least, and we have seen nothing like these. They have been a year and a half in making...». La note de l'éditeur, p. 402, qui identifie le «General A.» avec Avitabile est fautive; il s'agit sans erreur possible du général Allard.

[42] Sohan Lal, *Umdat-ut-Tawarikh*, Daftar III, 1831-1839, traduit et édité par V.S.Suri, Chandigar, 1974, pp. 162–163, à la date du 6 février 1833 Meifredy fut nommé dans le district de Shaldag, avec un salaire de 1 000 roupies par mois, «and an order was issued that he must make the district of Shaldag more prosperous than before, and should submit a detailed report on the general condition of Kashmir to the Maharaja». Le texte persan donne le nom de «Meffrid»; le traducteur l'interprète «Mourd», qu'il assimile plus loin à Mouton, un officier français entré au service de Lahore en 1838: J.M. Lafont, «Colonel Français-Henri Mouton», *Journal of Sikh Studies*, IV, 1, 1977, pp. 55–72, 1 photo. L'erreur de Suri vient de ce que le nom de Meifredy n'apparaît nulle part dans la correspondance officielle de l'époque. Notons enfin que Meifredy était lié d'amitié, comme Wade et Allard, avec le banquier John Palmer, le «Prince des Marchands»: voir à ce sujet la troisième partie de mon étude sur les officiers français de Ranjit Singh dans le *Journal of Sikh Studies*, X, 1, 1983, sous presse.

[43] Irwin, *op cit.*, p. 8. Ce serait vrai sous la domination afghane, si nous en croyions Modave vers 1775: *Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773–1776*, ed. J. Deloche, Paris, EFEO, 1971, pp. 340–341. Mais là encore, nous manquons de documents contemporains.

première en était un tremblement de terre, suivi bientôt d'une sévère épidémie[44]. Le gouverneur fut alors, peut-être à juste titre, accusé d'indifférence, et son ministre de rapacité. Mais si Victor Jacquemont rencontra des colonies de tisseurs de châles établies à Lahore, Agra et Patna en 1830, Bernier, en 1665, les y avait déjà observées.[45]

Le second lieu commun que le rapport de Wade corrige est celui des taxes excessives levées par les états souverains indigènes sur les caravanes en route vers les grands marchés extérieurs. Les auteurs européens de l'époque ne cessent de stigmatiser les excès des administrations et des fonctionnaires autochtones, les accusant d'entraver l'essor du commerce et de prélever le plus clair des profits qui auraient dû revenir aux marchands. Qu'il y ait eu dans le Penjab un nombre considérable de postes de douanes et d'octroi est indéniable. Que quelques hauts fonctionnaires, comme le Raja Gulab Singh, aient obtenu de Ranjit Singh le monopole de fabrication, d'extraction ou de distribution de certaines produits (le sel par exemple) est vrai. Mais ce sont là deux étapes d'une évolution qu'il faut soigneusement discerner, car on les retrouve dans l'Inde britannique[46], et le processus de cette situation doit être brièvement résumé.

De 1735 à 1799, le Penjab fut le champ de bataille privilégié des Persans, des Afghans et des Moghols. La puissance musulmane s'effondrant dans ces régions vers le milieu du XVIIIème siècle, le pays se trouva morcelé en une infinité de territoires minuscules, soumis à l'autorité de petits seigneurs d'obédiences religieuses diverses. L'œuvre de réunification politique du Penjab, achevée par Ranjit Singh vers 1820, se poursuivit par une lente, mais systématique intégration économique et administrative qui consistait d'abord, nécessairement, à dépouiller chacun des petits souverains locaux des prérogatives d'état exercées sur son lopin de terre: œuvre de longue haleine, pour laquelle Ranjit Singh usa alternativement de force et de souplesse, indemnisant les *Khans*, *Nawabs*, *Rajas*, *Zamindars* et *Pettidars* qui le voulaient

[44] *Calcutta Review*, II, 4, 1844, pp. 469–535: «Kashmir and the Countries around the Indus», particulièrement pp. 529–530: «In the year 1828 an earthquake had destroyed many lives. Two months afterwards, this was followed by choléra which carried off one eight of the population. And now, in 1833, when an unseasonable fall of snow had almost entirely destroyed the rice crop and while the wretched inhabitants were dying by thousand and the survivors flying the country in flocks, the revenue screw was even more closely applied». Les Kashmiri s'enfuirent dans le Penjab, où ils furent bien accueillis (confirmé par le *Umdat-ut-Tawarikh*, Daftar III, pp. 166–167) et dans l'Hindoustan. A cette occasion, Ranjit Singh supprima toutes les taxes sur le transport des grains à destination du Cachemire.

[45] Cité par M. Lévi-Strauss, *La Mode du Châle Cachemire*, p. 10. En 1835, Fanny Parks en verra une colonie récemment établie à Kanauj: *Wanderings of a Pilgrim in Search of Picturesque*, Londres, 1850, [Oxford, 1975], vol. II, pp. 16–17. Modave, dont la description du Cachemire, *op cit.*, pp. 357–362, mérite d'être lue, écrivait à ce sujet: «Le pays est excessivement peuplé relativement à son étendue, ce qui fait que les Cachemiriens se répandent de toute part dans l'Indoustan» (p. 360).

[46] «Trade beyond the Indus...», *CMJ*, 1835, p. 547: le territoire de Delhi était contourné «... to avoid the numerous frontier chowkies of the Delhi territory where the taking out and examining of the goods causes great delay and inconvenience». De même entre Mathura et Delhi, les territoires sous contrôle de la Bégum Sombre sont évités à cause des taxes considérables qu'elle prélève (*ibid.*, p. 543). Wade observe également qu'entre Ludhiana et Jagadree, sur la Jamuna, la route est jalonnée de postes d'octroi au profit des autorités locales, mais que le gouvernement britannique lève une taxe au départ (Ludhiana) et à l'arrivée (Jagadree): *infra*, n. 124. Sur l'attitude des officiers britanniques en 1833, noter cette réflexion discrète du Diwan Motee Ram, ancien ministre de Ranjit Singh retiré à Bénarès: «What shall I say respecting the British Authorities? No officer acknowledges the authority of his neighbour. I have paid the customary duties on pilgrimage first at Pragh (Allahabad), and then at Gya ...» *Punjab Record Office*, vol. 139, Wade à MacNaghten, 8 juillet 1833, avec en annexe traduction de la lettre du Diwan à l'Agent de Ranjit Singh à Ludhiana.

bien, expulsant les autres par la force à la première occasion favorable, ou attendant charitablement le décès d'un vieux chef de bande vénéré. Il affermait dans le même temps des zones territoriales de plus en plus vastes, de plus en plus homogènes, à des fermiers, souvent ses propres créatures, relevant du seul gouvernement central. Tel est le sens d'une politique générale dans laquelle ses voisins britanniques, aussi bien que les chefs dépouillés, ont vu à plaisir le témoignage d'une ambition dévorante, ou d'une avarice démesurée. Tâche difficile, par les haines qu'elle suscitait dans les familles frappées par ces mesures, et rendue plus ardue encore par le fanatisme latent des communautés religieuses entretenu par les protections et les subsides que les puissances voisines assuraient aux ambitieux et aux mécontents. Voilà donc qui explique la multiplicité des contrôles et des octrois dans les limites du royaume de Lahore, et les mesures discutées par Ranjit Singh et Wade entre 1830 et 1832 ne sont qu'une étape supplémentaire dans l'unification administrative du Penjab[47]. Si maintenant nous considérons les chiffres relevés par Wade, force est de constater que ces taxes, bien que répétées, demeuraient légères. Entre le Cachemire et Bombay, une charge (camel load) de châles valant 28.500 roupies était imposée de 1.809 roupies, soit 6.3% du prix officiel du produit. Sur cette somme, 1.564 roupies, soit 5.5%, revenaient au trésor de Lahore. Mais au déchargement de ces mêmes marchandises à Bombay, le gouvernement britannique les frappait d'une taxe *ad valorem* de 10%, prélevant 2.850 roupies sur la valeur de l'envoi, soit pratiquement le double de ce que retenait Ranjit Singh pour le transit de ces marchandises à travers les deux provinces du Cachemire et du Penjab. Wade eût dû se contenter de signaler cette vérité gênante: il eut la maladresse de la souligner[48]. Non seulement cette observation, avec tout ce qui concernait les châles, fut omise dans les extraits publiés dans le *Delhi Gazette*, mais l'éditeur se permit de conserver le passage assurant que les taxes prélevées par Lahore avaient entraîné la fermeture de certains axes commerciaux dans le Penjab.[49]

Cette remarque nous amène au dernier point important qu'éclaircit le rapport de Wade, à savoir les routes des caravanes, et l'éventuelle responsabilité du gouvernement du Penjab dans la fermeture de la route du Nord-Ouest, entre l'Asie Centrale et l'Hindoustan. Tout d'abord, les données fournies par Wade illustrent et complètent les renseignements rassemblés par J. Deloche dans sa belle étude sur les routes de l'Inde au XVIIIème siècle[50]. Jusqu'en 1849, le Penjab ne fut atteint ni par la révolution industrielle, ni par celle des transports, et

[47] Les décisions de Ranjit Singh à ce sujet sont contenues dans la traduction d'une lettre du Maharaja à son Agent auprès de Wade, datée du 17 juillet 1832: *Punjab Record Office*, vol. 137, lettre 163, annexe: 1°) Le Raja Gulab Singh est chargé de la ferme des douanes et octrois de Philaur à Attock (la Grande Route...). 2°) Un officier sera bientôt désigné pour l'ensemble des routes du Sud. 3°) A Amritsar, et en direction des montagnes vers Nurpur, aussi bien que vers Kassur, nomination de Sardar Lehna Singh Majithia. 4°) Au Cachemire, un passeport sera délivré par le gouverneur (Sheer Singh en ce moment). Ces mesures prendront effet au début de l'année nouvelle, et le Maharaja donne l'ordre de détacher des officiers aux points sensibles pour en surveiller la mise en route. Vers le mois de novembre, la ferme des octrois entre Ravi et Indus, sauf pour les marchandises provenant du Cachemire, fut confiée à Bhai Kishen Chand pour 180.000 roupies, *ibid*, lettre 67, Wade à MacNaghten, 5 décembre 1832.

[48] §17: le gouvernement britannique, observe-t-il, prélève *la part du lion* sur le commerce des châles...

[49] *Loc. cit.*, p. 659: «The exorbitant duties levied by Ranjit Singh on the direct road by Attock has forced the merchants...to take a circuitous road by Deraben and Dera Ismael Khan. From thence they cross the Indus at Lya (Leia), sending their cattle by Jheng to the centre of the Punjab, to Daira Den Pennah, Multan, Bulwarpore (Bahawalpur) and thence by Bekineer to Ajmere and Delhi». Comparer avec le texte du §5, *infra*.

[50] *Recherches sur les Routes de l'Inde au temps des Mogols*, EFEO, Paris, 1968. Je n'ai pas à Lahore, du même auteur, *La Circulation en Inde avant la Révolution des Transports*.

grâce aux informations complémentaires de l'article anonyme «Trade beyond the Indus and Sutlej»[51], nous pouvons dresser un tableau assez complet des routes commerciales entre l'Asie Centrale et l'Inde, de 1800 à 1850 environ. La situation décrite par cette série de rapports de 1832 jette une lueur assez sûre, croyons-nous, sur les conditions du commerce dans ces régions depuis, disons, les années 1750, tandis que les négociations en cours entre Ranjit Singh et Wade, avec les mesures qui en découlèrent, indiquent les premiers éléments d'une adaptation du Penjab aux changements introduits par l'administration britannique dans l'équilibre économique du Sub-continent. L'annexion du Penjab en 1849 en marquera la phase ultime. Pour en revenir à présent aux causes de changement, dans le temps, de certains itinéraires, on ne peut certes douter de l'importance ponctuelle d'une taxe trop lourde imposée par un despote local[52]. Mais la raison fondamentale en demeure l'instabilité politique générale de tout un territoire. Wade montre bien (§6) comment les activités des Marathes dans le Rajasthan, à la fin du XVIIIème siècle, avaient obligé les caravanes chargées des produits du Cachemire à adopter la route nouvelle de la vallée de l'Indus[53]. A partir de 1809, la *Pax Britannica* rendit une sécurité relative à la route «rajpoute», et l'hostilité croissante des autorités musulmanes du Sindh à l'égard du gouvernement Sikh de Lahore amena la fermeture presque totale de l'Indus pour les marchands du Cachemire et du Penjab. Les mêmes causes produisent souvent les mêmes effets, et la grande route traditionnelle de l'Inde, celle «de Bactres à Taxila», soumise à des difficultés comparables, finit par subir le même sort. Ce ne sont point les taxes de transit à travers le Penjab qui entraînèrent sa fermeture, au profit de la route du Sud par Quetta (Shawl) et Kandahar[54], ou même de celle de Bombay. Comme le note Wade lui-même dans un moment de lucidité, «owing to the factions of the Afghans, the channel to the westwards is not used (§6)»[55]. Bien entendu, les petites caravanes transportant les marchandises pour le commerce local continuèrent à voyager régulièrement, avec des fortunes diverses, entre Lahore, Caboul et Kandahar de 1800 à 1849, et la détention par les autorités locales d'une de ces caravanes saisonnières à Attock ou Peshawar resta longtemps, y compris au début de l'occupation britannique, un moyen de pression politique efficace sur les tribus d'Afghanistan[56]. Mais les grandes caravanes représentaient une valeur trop importante pour qu'on pût les engager sur des itinéraires dangereux. La charge d'un

[51] *Supra*, n. 37.

[52] *Supra*, n. 46.

[53] Les Anglais eurent alors (1758 à 1775) des activités commerciales plus ou moins suivies avec le Sindh, qu'ils tentèrent de renouer en 1799: A. Duarte, *British Relations with Sindh...*, pp. 41–78.

[54] Accusation répétée dans la plupart des publications depuis 1846, et dont Wade est en grande partie responsable: par exemple, *Punjab Record Office*, vol. 137, lettre 63, Wade à MacNaghten, 9 novembre 1832, §3: parlant de cette route entre Attock et Philaur, il affirme que Ranjit Singh, «owing to the rapacious taxes which are levied on it, has nearly annihilated a channel of commerce flourishing and productive»; affirmation répétée dans le texte publié ci-dessous, §5.

[55] Egalement §2, et *passim*. Pour les ducats vénitiens, si demandés dans l'Inde du Nord-Ouest (§5), Wade est encore plus explicite dans l'article «Bactrian Provinces...», I, p. 659: «The gold from this quarter is in Venitian ducats, which from the purity of the metal are so much valued that the disturbances among the Afghans, which rendered the importation uncertain, has (sic) caused successful application to be made for them through the old commercial channel of Surat».

[56] Avitabile, alors gouverneur de Peshawar, agit ainsi en 1841, suscitant l'indignation des autorités britanniques pour cette atteinte au droit du commerce international Il fut même question d' exiger son rappel auprès des autorités de Lahore... Sur cette même politique reprise peu après par les Anglais, voir J.W. Spain, *The Pathan Borderland*, La Haye, 1963, p. 109.

chameau s'élevait d'ordinaire à 2.000 ou 3.000 roupies[57], et la valeur d'une expédition de châles à 20.000 ou 30.000 roupies[58]. Mohan Lal, qui recueillit avec une patience et une intelligence remarquables l'histoire détaillée des Afghans, de 1750 à 1850, pour sa biographie de Dost Mohammed Khan[59], donne plusieurs exemples de princes et chefs afghans pillant une de ces grandes caravanes pour se procurer des fonds et entretenir leurs armées[60].

Cette coutume subsista longtemps: en 1834, les soldats de Shah Shuja-ul-Mulk s'emparèrent, sans autorisation royale, d'une telle caravane. Les Ambassadeurs du Sindh se plaignirent au Shah qui, n'ayant alors pas besoin d'argent, ordonna à ses hommes de retourner les marchandises, mais de garder les six cents chameaux[61]. Ne parlons point des menus larcins à l'encontre de petites caravanes. Dans chaque cas, la gravité de la situation venait de ce qu'il n'y avait aucune autorité politique vers laquelle les marchands et les *Kafila-bacchi* pussent se tourner pour obtenir réparation. A la longue, les banquiers finirent par refuser d'assurer ces caravanes (§10), les marchands évitèrent donc d'emprunter ces itinéraires, et les châles du Cachemire à destination de l'Empire Ottoman et de la Perse transitèrent de plus en plus souvent par Bombay. Si l'on ajoute donc à l'instabilité des régimes successifs de Caboul la baisse de demande de châles en Turquie et en Iran (§16), principaux débouchés commerciaux du Cachemire depuis la perte de l'Hindoustan aux Anglais (1803), et si l'on considère enfin la concurrence de plus en plus forte des châles fabriqués en Europe à partir des années 1810–1820[62], il faudra dorénavant s'abstenir de stigmatiser sans nuance la conduite du gouvernement de Ranjit Singh, non seulement pour son attitude vis-à-vis de la province du Cachemire, mais surtout pour sa politique commerciale à l'égard des échanges entre l'Asie Centrale et l'Inde, de 1820 à 1839.

Lahore, le 26 février 1983.

Observations on the Commerce of the Punjab[63]

§1. The commerce of the Punjab has not kept pace with the amelioration which the political state of that country has experienced in its transition from the distracted authority of

[57] «Trade beyond the Indus ...», p. 546

[58] *Infra*, §14.

[59] *Life of the Amir Dost Mohammed Khan of Kabul*, 2 vol. Londres, 1846 [Oxford, 1978].

[60] Par exemple *op. cit.*, I, p 51· une grande caravane allant de Perse à Kandahar pillée par Dost Mohammed Khan et Mohammed Azim Khan près de Girishk, butin 400 000 roupies; somme qui équivaut au revenue annuel des douanes et octrois du royaume de Caboul, *ibid.*, p 235–236 (415 500 roupies), ou au sixième des revenus annuels du royaume, *ibid*, pp. 232–233 (24 lakhs de roupies). Autre exemple *ibid.*, p 63 où Dost Moh Khan et Fatteh Khan pillent deux grandes caravanes, l'une allant de Kandahar en Perse, l'autre en revenant, butin: «plenty of money from the merchants». etc...

[61] *Punjab Record Office*, vol 139, lettre 7, Wade à MacNaghten, 2 décembre 1833, informations reçues du lieut. Mackeson, à Shikarpur (document très abîmé) Egalement *ibid.*, lettre 64, Wade à MacNaghten, 15 octobre 1833, faisant état de renseignements fournis par un certain Quzi Mustapha Shah le 19 septembre: Shah Shuja-ul-Mulk se prépare à aller à Kohat pour piller une caravane en route du Dérajat vers Kandahar, transportant 400.000 roupies de soie et d'indigo: la route de Kaker, Moster et Darer est donc fermée.

[62] Irwin, *Kashmir Shawl*, pp. 23–25, et surtout M. Lévi-Strauss, in *La Mode du Cachemire* .., pp. 17–27, «Fabrication des châles en France».

[63] *Punjab Record Office*, vol. 138, envoyé sous couvert de la lettre 9, Wade à MacNaghten, 27 février 1832. Texte soigneusement écrit, parfois tassé en fin de ligne La pagination de ce volume est portée au *recto* et au *verso*

numerous independent proprietors to the government of one chief. Among the causes which have retarded its prosperity, may be mentioned the little attention which Maharaja Ranjit Singh has given to the subject, the anarchy and confusion which have followed the dismemberment of the kingdom of Cabool and the arbitrary exactions to which the trade is exposed.

§2. Ranjit Singh has been engaged from his youth in a continual career of war and conquest, and has had but little leisure and still less inclination to apply himself to the internal administration of his dominions[64]. [p. 52] Afghanistan is split into factions and the losses and depredations to which merchants are liable in travelling through that country are such as nearly altogether to have closed that outlet. Trade, instead of being fostered in the Punjab by the hand of an enlightened Prince, is subject to repeated exactions from the right which every great proprietor exercises in levying a transit duty which absorbs the fair profit of the trader and deter him from prosecuting a disadvantageous profession.

§3. In enumerating the principal exports of the country, the famous *Suba*[65] of Cashmeer ranks the front in importance. That province also produces saffron and fruits. Of Lahore, the chief productions are salt, arms, consisting of matchlocks, swords, bows and arrows; several kinds of cotton and silk cloths, mules and horses, and an article called «koot», which comes [p. 53] from the hills North of Jummoo and is exported in large quantities to Bengal. It is a vegetable substance with the use of which I am not acquainted[66]. The province of Multan is celebrated for its silk scarfs, indigo, chintz and carpets. Salt is likewise produced there by radiation, but the manufacture of it has lately been prohibited, the Maharaja being desirous of promoting the sale of the rock salt of which he has made a valuable monopoly[67]. The great staples are the shawls of Cashmeer, the salt of Lahore and the scarfs of Mooltan.

§4. The imports chiefly consist of British woollens, velvets, satins and silks, kimkhabs,[68] cochineals, chintz, calicoes and muslins, both British and Indian; raw silk, wool, cotton, indigo, gold and silver, copper and iron in sheets, tin, lead, pewter, quick silver [p. 54] cinnabar, sulphur and arsenic; glasswares, pearls and precious stones, hardwares, shields, spices, drugs, sandal and ivory. These articles are all brought from Hindoostan. The wool is that of the shawl goat. It is purchased at the annual fair held at Rampoor, Besahir,[69] and

---

de la feuille. Le rapport de Wade occupe les pp. 51–78, notées dans le texte entre [crochets droits] 22 lignes par page. J'ai rétabli les numéros de paragraphes, absents dans le manuscrit car tous les rapports de Wade sont rédigés en paragraphes numérotés. Signalons enfin qu'il ne s'agit point, dans ce volume, de la copie originale de Wade. la mention finale «True copy, signed W.H. MacNaghten» montre que ce document provient de Calcutta. Wade a probablement placé sa copie dans ses dossiers, qu'il a emmenés en Angleterre en 1844.

[64] Voir son rapport de 1824 cité *supra*, n 21.

[65] Le vieux terme moghol pour «Province».

[66] *Kut*, ou *Saussurea*, grande plante poussant sur les pentes de la vallée du Cachemire, et dans les hauts bassins du Chénab et du Jhélum. Sa racine, par Calcutta, était exportée jusqu'en Chine, où les Chinois la brûlaient comme l'encens, et par Bombay elle atteignait les pays riverains de la Mer Rouge. Utilisée en médecine et entrant dans la composition de parfums, elle était aussi empoyée par les tisseurs du Cachemire pour protéger les châles contre les mites et autres insectes, et son odeur permettait de discerner sûrement les vrais châles du Cachemire de leurs imitations: G. Watt, *The Commercial Products of India*, Londres, 1908, *s.v. Saussurea Lappa*, pp. 980–981

[67] Provenant du «Salt Range», dans la région de Khewra. Jacquemont les visita en compagnie du Raja Gulab Singh, *Correspondance*, ed. 1841, vol. II, pp. 3–4. La meilleure description de leur exploitation vers 1830 se trouve dans A. Burnes, *Travels...*, I, pp. 52–56.

[68] Brocart.

[69] Petit état sur la vallée moyenne du Sutlej.

notwithstanding that Cashmeer is the great market for the article and easily accessible from the Punjab, the trader finds his profit in importing it into Amritsir from Rampoor in preference to Cashmeer, which is greatly owing to the high road made by order of the British Government to Besahir[70], and the relief afforded by a partial abolition of duties on that route. From Afghanistan, the imports are horses, green and dried fruits, asafetidae, mengeite[71], some precious stones and drugs: Chintz and cochineal from Persia, gold and [p. 55] copper, nankeens, needles, gold and silver laces from Bokhara. The gold is in Venetian ducats[72] and the copper in square flat pieces or made into vessels. Of the former, great numbers were formerly brought by the route of Cabool, but since the unsettled state of Afghanistan, merchants have been afraid of remitting them to a large amount and they are now imported by Bombay[73]. These coins are highly valued both on account of the purity of the gold and their portability as a medium of exchange[74].

§5. The articles above detailed which come from Bokhara are derived originally from the Russian market[75]. From Yarkend, Tibet and the Chinese frontier are received ingots of silver, the shawl-wool, skins, musks, silk, and tea of an inferior quality. Of these various imports, the spices, copper, [p. 56] woollens, velvets, satins, silks and muslins which come from Hindustan and the wool from Tibet are in the greatest request. The importation from Shikarpoore[76] are so few as hardly to admit of any specification, and those from the direction

[70] La seule route convenable dans le Penjab reliait Lahore à Amritsar Ranjit Singh refusa à plusieurs reprises de créer un réseau routier dans son royaume: Fauja Singh, *State and Society*..., p 249. J.M. Lafont, «Military Activities. *JSS.*, IX, 1, 1982, pp. 69–70. Par cette route de montagne, les Anglais réussirent à détourner à leur profit les importations de laine de châle du Tibet; les opérations militaires de Zorawar Singh dans le Ladakh, de 1834 à 1841, furent parfois senties et présentées, dans l'Inde britannique, comme une tentative sikhe de reprendre le contrôle de cette voie d'approvisionnement

[71] *Sic*, probablement «meneghinite».

[72] Extrêmement prisés comme *nazrana*, ou présent d'introduction auprès d'un souverain. La circulation de l'or et de l'argent dans le Nord-Ouest de l'Inde vers 1830 est ainsi décrite dans «Trade beyond the Indus...», p. 544. «There (à Bombay) vast quantities of opium are every year sent to China, the return for which is principally in Dollars, and Bullion to the amount of 30 or 40 lacs (3 ou 4 millions) of rupees is annually imported from Persia in return for the piece goods, sugar etc. . sent to this country. Owing I believe to these causes, considerably upwards of a crore (10 millions) of rupees worth of silver is annually sent from Bombay to Gwalior, Jeypore, Patiala, Amritsar and other principal places in Hindustan, where the greatest part is coined in the Mints and the rest is sold in the Bazars. None is sent to Shikarpur»... «When the Mint at Farruckabad was in existence, no less than 20 lacs (2 millions) used annually to be sent there to be coined. The silver is mostly in dollar and is sent *via* Baonaggur and Pali. It yeilds a profit of 1 to 3 percent on a transaction which takes up at least 40 days. None comes from Calcutta. A few lacs of rupees worth of gold ingot are imported annually by the same road, but it seldom finds its way further than Jeypur.. ». *Ibid.*, p. 546. «Each camel carries about 4000 dollars...they push on at an extraordinary rate. The despatch of silver are said to reach Amritsar from Bombay in 40 days». Sur le transport des trésors monétaires dans le Penjab en 1837, avec indication des distances et des prix, voir les renseignements recueillis par R. Leech et publiés par Fauja Singh, *State and Society* .., pp. 409–410.

[73] *Supra*, n. 55.

[74] Les voyageurs en cousaient dans la doublure de leurs habits, comme ultime ressource en cas de besoin. Voir par exemple les arrangements et les précautions pris par H. Pottinger en 1808 dans *Travels in Beloochistan and Sinde*, Londres, 1816 [Farnborough, 1972] p. 5–6.

[75] Cf. A. Burnes, "On the Commerce of Central Asia", *CMJ* , 1833, p. 306–366, particulièrement ch. III.

[76] La grande cité commerçante à la limite du Sindh et du Penjab, siège des marchands Lohanis dont le commerce s'étendait à toute l'Asie Centrale G.T. Vigne voyagea avec l'une de leurs caravanes en 1836: *A Personal Narrative of a Visit to Ghuzni, Kabul and Afghanistan*, Londres, 1840 [Lahore, 1982]. Malgré l'avis de ses officiers français et de ses meilleurs conseillers, Ranjit Singh hésita à l'annexer au Penjab de 1823 à 1835 En 1836, quand il s'y

of Cabool are now very precarious. A considerable trade used to be carried on between Afghanistan and India through the Punjab in horses, but of late years it has dwindled into insignificance in consequence of the demand among the Native States of Hindustan having diminished from the decrease of their Political power, the institution of the Honorable Company's Studs and the encouragements lately shown by Ranjit Singh to promote the fine breed of horses which his own country affords[77]. What remains of the trade now goes by Derraben and Dera Ismael Khan, thence it crosses the Indus [p. 57] at Leia where it is divided. A portion comes by Jheng into the centre of the Punjab, while the rest proceeds by Daira Deen Pennah and Mooltan to Bahawalpoor, after leaving which it passes into Bikaneer where it branches off to Ajmere and Delhi[78]. The cause of the route by Attock being deserted and the present circuitous one chosen, is the vexatious duties levied by the Maharaja's officer along that line. That chief is beginning however to be sensible of their impolicy and wishes to restore the trade to its old route.

§6. Taking the city of Amritsir as the commercial Emporium of the Punjab, there are two great channels by which its commerce is conducted: one by Loodhiana, Jaghadaree, Farookhabad and the Ganges to Calcutta[79]; the other by Herree-ke-Petten, Bhetinda,

---

décida, les Anglais l'en empêchèrent En 1833, le gouvernement britannique décida de créer une foire sur les bords de l'Indus, et Mackeson, qui avait avec Wade choisi le site de Mithankot, caressa l'espoir d'y attirer les marchands Lohanis. Mohal Lal, *Travels in the Punjab...*, p. 252, écrit: «The agents of the Shikarpur merchants are established in Haiderabad, Bombay, Jaypur, Bahawalpur, Multan, Dera Ghazi Khan, Amritsar, Peshawar, Qabul (sic), Qunduz, Khulum, Balkh, Bokhara, Meshed, Herat, Seistan, Candahar, etc...». Un certain nombre de rapports d'agents biritanniques sur Shikarpur, datant de 1840 à 1854, furent publiés par R.H. Thomas, in *Memoirs on Sindh*, 2 vol., Bombay, 1855 [Karachi, 1979], vol. I, pp. 3–102, et particulièrement celui de F.G. Goldsmid, sur l'histoire de la cité. Les exportations de Bombay vers Shikarpur s'élevaient à 400 000 roupies vers 1832, *infra*, n. 100, et 120.

[77] Mention rare d'un effort de Ranjit Singh en ce sens. Wade semble indiquer que ce fut un succès. Les chevaux du Penjab sont connus de Modave, *Voyage*, pp. 326–327, pour avoir «l'agrément des chevaux de Perse joint à la force de ceux du Turkestan». Ils sont d'ailleurs aussi chers que ces derniers, et font l'objet d'un commerce dans l'Hindoustan. Pour la période sikhe, cf. Fauja Singh Bajwa, *Military System of the Sikhs*, Delhi, 1964, p. 208 et n. 2.

[78] Voir Carte I.

[79] «Trade beyond the Indus...», pp. 546–547, décrit ainsi les routes joignant Calcutta et Amritsar: «The other great channel of trade, with the countries on the other side of the Sutledge and Indus, is by Calcutta. All the goods are brought up the Ganges as far as Mirzapoor, and from that place two routes branch off.

The first is up the Ganges to Furrackabad. There the goods are put upon hackeries, and what consists of cloth are mostly sent on to Amritsar via Bulundshuhur, Saharanpore and Jugadree. The reason of their taking this circuitous route, instead of the more direct one by Delhi, is to avoid the numerous frontier chowkies of the Delhi territory, where the taking out and examining of the goods causes great delay and inconvenience. From Jugadree the hackery owners engage to take the goods on to Amritsar for a fixed rate, which includes both carriage and duty, and they make their own arrangements for the duty with the authorities on the road. They are generally bramins, owing to the superior respect which is paid to the sacred character. Metal, spices, and most other heavy articles are sent from Furruckabad to Amritsar via Delhi.

The other route is from Mirzapore up the Jumna to Muttra, where the goods are put upon hackeries to avoid the Begum's duty and are sent via Delhi and the Hissar and Patiala districts to Amritsar.

The annual value of the exports to Amritsar by this route are, as far as I can ascertain, nearly as follows:

Broad cloth	150.000
Chints and white cloth of all kind (*sufadee*)	400.000
Copper, iron and metals of every kind	200.000
Cochineal	50.000
Native indigo	150.000

Bhetneer, Nagor and Palee to Bombay by [p. 58] Bhownegghur, and to Mandavie by Ahmedabad, the direct road being infested by Bheels[80]. Previously to the establishment of the British Power in Rajpootana, and while that country was in a distracted condition under

Moorshedabad silk	100 000
Benares Kimkhab, Radhanuggurec doputtas and other Bengal stuffs	100 000
Tea, spices, and dyeing woods of all kinds	300.000
	14.00.000

Je résume d'autre part ci-dessous les renseignements concernant ces itinéraires:

Premiere route.

Calcutta-Farruckabad	bateau	3 mois	1–08–0 par maund.
Farruckabad-Jugadree	route	23 jours	1–10–0 par maund.
Jugadree-Amritsar	route	28 jours	2–00–0 par maund.

Taxes levées à Jugadree: 1 roupie par maund (env. 40 kgs) sur les tissus, le cuivre, le fer, la soie et l'indigo. 2 annas par maund sur l'étain, le plomb, les épices et teintures.

Total: 4 mois et 21 jour de voyage

Deuxième route:

Calcutta-Farruckabad	bateau	3 mois	1–08–0 par maund.
Farruckabad-Delhi	route	15 jours	0–12–0 par maund.
Delhi-Amritsar	route	40 jours	3–00–0 ou 1–08–0 par maund.

Total: 4 mois et 25 jours.

Toisième route.

Calcutta-Muttra	bateau	100 jours	1–08–0 par maund.
Muttra-Delhi	route	8 jours	0–06–0 par maund.
Delhi-Amritsar	route	40 jours	3–00–0 ou 1–08–0 par maund.

Total: 4 mois et 28 jours, prix 4–14–0 par maund pour tissu, métal, soie, indigo, etc. ., et 3–06–0 pour le reste. Cette route offre le plus long itinéraire par voie d'eau, mais elle est moins fréquentée à cause des taxes levées entre Muttra et Delhi par les officiers de la Begum Sombre, ce qui oblige les marchands à décharger leurs marchandises à Muttra, où ils doivent entretenir un agent, et à les transporter ensuite dans des chariots (*hackery*).

[80] *Infra*, §14. Détails sur cette route dans «Trade beyond the Indus», p. 545–546, que je résume ainsi:

Bombay-Bhawnagar	bateau	5 jours	0–02–0 par maund
Bhawnagar-Pali	route	1 mois	
Taxes à payer à Bhawnagar		....	1–14–0 par maund
Taxes sur la route		.....	2–12–0 par maund
Location de chameaux et taxes pour les Bheels		.....	2–04–0 par maund
Chowkidars etc...		.....	0–08–0 par maund
			7–06–0 par maund
Pali-Ramghar	route	10 jours	
Location de chameaux		...	0–14–0 par maund
Taxes sur la route		...	0–14–0 par maund
			1–12–0 par maund
Ramghar-Amritsar	route	15 jours	
Location des chameaux		...	1–00–0 par maund
Taxes sur la route		...	1–00–00 par maund
Escorte supplémentaire		......	0–08–0 par maund
			2–08–0 par maund

Total: Deux mois de voyage, et 11–12–0 roupies de taxes et transport par maund.

the influence of the Marhattas, traders took the route of Pakpetten, ten coss below which they crossed the Satleje, and proceeding by Moobarekpoor, Bhawlpoor and Gheeree Ikhtiar Khan, pursued the course of the Indus to Rooree opposite Bheker, where some took the road to Shikarpoor and the rest went to Hyderabad, Tata and Keretchee Bender[81]. When tranquillity was restored to these countries by the introduction of the British Authority, the line in question was entirely abandonned and that by Palee universally adopted. Owing to the factions of the Afghans, the channel to the westwards is not used.

[p. 59] §7. Since the downfall of the Moghul Empire, Cashmeer has been destined to experience a succession of changes equally oppressive to the people and destructive of the trade of that rich province. During the domination of the Moghuls, the looms employed in the manufacture of shawls are said to have exceeded thirty thousand. When it was ruled by the Afghans[82], they were estimated at eighteen thousand. They are now reduced to a third of that number[83]. Each governor on whom the rule of the country has devolved seems to have considered its acquisition a prize which it was not his fate to hold a long time, and to have been diligent in the invention of temporary modes of exhausting its wealth. A large portion of the population has emigrated to other countries and the great staple of Cashmeer has both in quantity and quality considerably declined[84].

[p. 60] §8. The place from which the wool is chiefly imported is a mart in Tartary named

[81] Le port de Karachi.

[82] Le Cahemire fut sous domination afghane de 1757 à 1819, date de sa conquête par Ranjit Singh. Sur cette période, P N.K. Bamzai, *A History of Kashmir*, Delhi, 2ème ed. 1973, pp. 418–460. Les Afghans apparemment ne se contentèrent pas d'établir une garnison et de prélever le tribut, mais ils installèrent des colonies et s'approprièrent les terres: voir G. Foster, *A Journey from Bengal to England*, Londres, 1798 [Patiala, 1970], vol. II, lettre XIII, particulièrement pp. 1–45. Par exemple, Muzafarabad est devenue la «residence of a chief entitled Sultan Mahmood, who after dividing the greatest portion of the territory among the younger branches of his family, reserved the town with a district yielding about a lac of rupees for his private maintenance.». La garnison afghane était alors de 3.000 cavaliers.

[83] Ces chiffres sont sujets à caution. Foster, en 1783, avait recueilli la tradition d'après laquelle, sous les Moghols, la province avait 40.000 métiers à tisser en activité, mais à présent il n'y en avait pas 16.000: *Travels* .., vol. II, p. 22. Sur le détail des taxes introduites par les Afghans sur les châles, Bamzai, *op. cit.*, pp 489–490. L'auteur dit qu'en 1813, avec la demande importante de châles en Europe, le nombre des métiers à tisser était remonté à 24.000 (sans référence). Ce qu'il écrit sur cette industrie à l'époque sikhe (pp. 632–636) repose exclusivement sur Moorcroft. Jacquemont comptait 9.000 métiers à Srinagar, Wade en donne 6.000 à la même date. Quoiqu'il en soit du nombre de métiers à tisser existant dans la Vallée vers 1830, le marché semble près du point de saturation: dans «Trade beyond the Indus...», p. 549, l'auteur dit que les châles sont le seul article d'exportation du Penjab vers Bombay, où la concurrence de plus en plus grande des châles anglais limite la demande, et où les marchands Merwari ont accumulé de larges stocks, tout comme à Calcutta. Enfin Burnes, «On the Commerce...», p. 308, écrit que les revenus du Cachemire étant (en partie, notons-le) payés en châles, Ranjit Singh en avait accumulé à Amritsar une réserve de 50 lakhs (5 millions) de roupies, qu'il vendait de temps en temps à un taux arbitraire imposé aux marchands. Il est vrai qu' en 1834, le général Allard refusa que ses arriérés de solde (30.000 roupies) fussent payés en châles, car ce que lui aurait remis Ranjit Singh n'aurait jamais atteint cette valeur sur le marché de Calcutta.

[84] Foster, *Travels...*, vol. II, p. 20, a pu examiner, avant leur chargement, des châles représentant une partie du tribut du Cachemire à l'Afghanistan. Il en donne une description graphique originale, avec prix, qui permet de comparer avec des descriptions ultérieures. Elle n'apparaît ni dans Irwin, *Kashmir Shawl*, (qui cite Foster dans sa bibliographie), ni dans *La Mode du Cachemire*. «...The border, which usually displays a variety of figures and colours, is attached to the shawl after fabrication. The price, at the loom, of an ordinary shawl is eight rupees, thence in proportional quality, it produces from fifteen to twenty. But the value of the commodity may be largely enhanced by the introduction of flowered work. And when you are informed that the sum of one hundred rupees is occasionally given for a shawl to the weaver, the half-amount may be fairly ascribed to the ornament».

Kilghet, twenty-days journey from the Northern Frontier of the Province and about thirteen from Ladakh towards Kashgurh. It is stated to be a dependency of Ladakh. The goat which supplies the wool has been so often described that there is no occasion to enter at length into its history here. They are reared with care and fed on delicate herbs[85]. The wool is gathered once a year. Each animal produces about a seer of it[86]. There are two kinds, one of white, the other of an ashy color. The latter will not take a good dye and is generally woven in its original color. After the coarse hairs which are found intermixed with the wool are carefully extracted, it is repeatedly washed with starch made from rice, when the coarser and finer parts are separated from each other and the wool is ready for the market[87]. It is conveyed by the traders in the first instance to Ladakh [p. 61] and the other marts of Tibet, whence it is brought by intermediate carriers to Cashmeer, where it goes through several processes of cleansing and refining before it becomes fit for the loom. In its raw state, the finest kind sells at the rate of 5¼ Chittacks[88] per rupee. When spun, three rupees in weight[89] brings one in money. A seer of good wool yields half a seer of fine thread. Quantities of the wool are exported to Amritsir and other places where manufactories for making the shawl exist. A variety of articles of dress, besides the common long and square shawls, are wove from the wool. Flowered, plain and striped pieces, stockings, gloves, turbans and kemmerbunds known by the names of *Shimla*[90], carpets of all sizes are made of the coarse wool which vie in beauty with those of Persia and excel them in richness.

§9. [p. 62] Out of the Province, the shawls manufactured at Amritsir are the best. There are colonies of Cashmerians who follow the trade at Jemmoo, Noorpoor and Loodiana. But the shawls which they make are very inferior to those manufactured in Cashmeer[91]. The delicacy and texture of those that are wove there do not appear to be attainable out of the province, which the natives ascribe invariably to some peculiarity in the climate favorable to the development of those qualities. From whatever cause it may arise, the fact is certain that with all the aid of European skill and enterprize, every attempt to rival the fabric both in Europe and India has failed. Those made in England surpass the manufacture in brillancy and color and elegance of design in the flowered part, but they are devoid of that peculiar warmth

[85] Trebeck et Moorcroft, *Travels in the Himalayan Provinces* , 2 vol., Londres, 1837 [Lahore, 1976], vol I, pp. 346–350. G. Watt, *Commercial Products of India*, pp. 743–746, «The wild goats of India», donne tous les renseignements à ce sujet.

[86] *seer* 1/40éme de maund, soit environ 900 gr.

[87] Comparer avec les renseignements, parfois divergents, fournis par Foster, *Travels. .*, vol. II, p. 20: «The wool of the shawl is not produced in the country, but brought from districts of Thibet lying, at a distance of a month's journey to the North-East. It is originally of a dark grey colour, and is bleached in Kashmir by the help of a certain preparation of rice flour The yarn of the wool is stained with such colours as may be judged the best suited for sale, and after being woven the piece is once washed».

[88] *Chittack*: 5 tolas, ou 1/16ème de *seer*, 56 gr. environ

[89] Pour la roupie comme mesure de poids, voir E Thomas, *Ancient Indian Weights*, 1874, [Varanasi, 1970], p. 67, n. 1: après l'introduction de la *sicca roupie* le 1er janvier 1819 (alliage de cuivre et d'argent), "the old rupee was still retained as the unit of weight under the title of *sicca weight* ... and it was allowed to regulate the Bazar *mann* which was 40 *sirs* of 80 siccas (or 179.666) each".

[90] Kemerbund, ou *Shimla shamla* dans Moorcroft, *Travels.* , vol. II, p 192: «girdles for the waist», de couleurs et dessins divers, coûtant de 50 à 2.000 roupies pièce selon la richesse du travail. Repris dans Irwin, *Kashmir Shawl*, p 32, *s.v*

[91] Irwin, *op cit.*, p. 9 M. Lévi-Strauss, in *La Mode du Cachemire*, pp. 9–10 Les références essentielles se trouvent dans G Watt, *Commercial Products of India*, pp 1126–1127

and softness which the shawls of Cashmeer possess and are [p. 63] easily detected by the intelligent merchant from the real fabric[92].

§10. The price of a pair of shawl is very variable. It rises sometimes to 1.500 rupees[93]. The most expensive are sent to Persia, Turkey and Bokhara, their price not being obtainable in the markets of Hindoostan. Those made for Bokhara usually go by Peshour[94] and Cabul, but the quantity is not great. They have large heavy borders richly embroidered. The open space in the centre is left very small. Those for Persia and Turkey are of a more delicate texture. They were also conveyed formerly through Afghanistan by Kandahar and Herat, but that route has now ceased to be frequented and the trade is now carried on by Palee[95]. Some years ago, a caravan of several lacs of Roopees of Shawls in value was plundered by the Afghans near Candahar[96] which together [p. 64] with other severe losses completely disheartened the people engaged in the trade, and such is the want of confidence attached to that route that no persons can be found to ensure merchandize forwarded by it[97]. The way by Shikarpoor is almost equally insecure. A few shawls are exported by Yarkend through Little Tibet.

§11. There are two modes in which the merchandize is carried. One is called *Hoondu* and the other *Beema*. *Hoonda* is where the merchant makes an agreement with a person who for a certain percentage engages to transport the commodity and pay any incidental duty to which it is liable. *Beema* is the insurance of the property at a fixed rate to its destination, the charges of carriage and transit being left to the merchant to arrange with the general carriers of the trade. There are nine great firms who manage these transactions and go by different names [p. 65] in different parts of Hindoostan. In the Punjab they are called Nahria, a corruption for Nogheria, or the Tribe of Nine Houses. They are settled within a few miles of each other on the North-Eastern frontier of Marwar, from which they are occasionally termed Marwarree[98].

[92] Cf. les observations de l'épouse du col Gardner, membre de la famille impériale de Délhi, à Fanny Parks, *Wanderings*, vol. II, p. 17: «Colonel Gardner's Begum said to me one day at Kashgunge: 'look at these shawls, how beautiful they are! If you wish to judge of an Indian shawl, shut your eyes and feel it. The touch is the test of a good one. Such shawls as these are not made at the present days in Kashmir: the English have spoiled the market The shawls made now are very handsome, but so thick and heavy, they are only fit for carpets, not for ladies' attire'. La Bégum accusait donc les Anglais, qui eux-mêmes reprochaient aux Français d'avoir «year by year dictated the changes in style which they deemed necessary to meet the ever changing fashion of Paris»: G. Watt, *op cit.*, p. 1127 Sur l'odeur du *Kut* qui permettait de reconnaître un Cachemire authentique, *supra*, n 66.

[93] Moorcroft, *Travels...*, vol. II, ch. III, contient tous les renseignements techniques sur la préparation de la laine et la fabrication des châles, avec notamment un catalogue des divers produits des métiers des tisseurs pp. 187–194. Irwin, *The Kashmir Shawl*, en a compilé une liste pratique pp 27–36.

[94] Peshawar.

[95] Pour des raisons de sécurité.

[96] A rajouter à la liste des notes 60 et 61.

[97] Confirmé par Mohan Lal, *Travels*, p. 252, à propos du commerce des marchands Lohani avec l'Asie Centrale, en 1835–1836. «There is no custom of insurance in consequence of the unsettled condition of the country». Cette remarque est importante. Normalement, seules les marchandises précieuses et les convois importants étaient assurés: ainsi, les carvanes chargées de châles entre Amritsar et Bombay l'étaient, mais non les marchandises plus communes importées en retour: *infra*, §18. Les frais d'assurances et la quantité de marchandise assurée augmentaient bien entendu avec l'insécurité des itinéraires. Le refus par les banquiers d'assurer des convois par une route donnée incitait les marchands à limiter, sinon à suspendre, leurs livraisons par cette route, jusqu'à l'établissement d'un autre intinéraire présentant les garanties de sécurité nécessaires aux acquéreurs.

[98] «Trade beyond the Indus», pp. 541–542. Le fondateur de cet établissement fut un certain Bugatee Ram, jadis trésorier (Pothidar) du Nawab de Fattehpur, dans l'état de Shekawattee. D'où l'appellation des «Dix Pothidars» donnée à ses petits-fils et arrière petits-fils dirigeant ce commerce vers 1830, sous la direction de Mirza Mal (liste des

Their agents are established at Amritsir and in all the principal marts and cities of India[99]. The transport and insurance of the trade between Amritsir and Bombay are entirely in the hand of these people. They have also the management of that between Amritsir and Calcutta[100], but as the trade was subjected to heavy impositions by the several Sikh chieftains thro' whose territories it passed to the Jumna, they employ the Nanekpotras, or descendants of the prophet Nanek[101] to carry the merchandize from Amritsir to Jaghadree[102]. From the

dix, p. 542). Ils résidaient tantôt à Ramghur, tantôt à Chooroo (Bikanir): «They are able to carry on trade with smaller profits, and this combined with their extensive connections and the good understanding they have with one other, has given them a decided commercial ascendancy in Upper India. They are the general insurers for other people, but the superior facilities they enjoy and the extensive nature of their transactions render insurance unnecessary in their own case»

[99] *Ibid.*, p. 542: liste des villes où résidait un agent (*Gomashtah*) Merwari en 1832. «Bombay, Surat, Baonughur, Muscat, Palee, Jodhpoor, Nagore, Jeselmere, Shikarpoor, Ajmere, Biccaneer, Jullemdar, Amritsar, Lahore, Cashmere, Loodiana, Putiala, Nabeh, Ambalah, Jugadree, Hissar, Hansee, Bewanee, Rohtuck, Delhi, Jeypoor, Kotah, Omraotee, Oojein, Indore, Nagpore, Hyderabad, Poonah, Hattras, Chandosee, Furruckabad, Muttra, Agra, Mirzapoor, Benares, Moorshedabad, Patna, Calcutta, Gualpara These Gomashtahs are all of them from Chooroo in the Biccaneer, and Ramghur, Besao, Futtihpoor and Jhoonjoonoo in the Shekawattee country They are everywhere distinguished as foreigners by their language and dress, and their families reside in their own country» Cf carte I.

[100] En 1828, Ranjit Singh ordonna au Raja Dhyan Singh de construire à Lahore 15 magasins et une étable pour Seth Mirza Mal de Chooroo, et il lui accorda une remise de 25% sur les octrois de la ville. Les archives de la famille Mirwari, ou «Pothedar collection», sont conservées à Churu. voir Fauja Singh, *State and Society...*, p. 284, et réféences n. 97. Voici les renseignements relevés par l'auteur de «Trade beyond the Indus», pp. 544–545: «We have no exact data by which to determine the value of the trade which I am endeavouring to describe, but according to the account of the Marwarries who carry it on, it is nearly as follows:

Pearls ...	100.00
Silver . ..	3 000.000
English broad cloth and muslin	500 000
Ditto with cloth and chintz . .	500.000
Quicksilver .	12.000
Cochineal	150.000
Refined indigo said to be refined at Calcutta and sent by sea to Bombay	100.000
Tea	80 000
Black pepper, cardamum and other spices . .	100 000
Vermillion .	15.000
Utter .	10.000
Camphor ..	5 000
Sandal	20 000
Cocoanuts . ..	100.000
Dates . .	50 000
Goozeratee silk and kumkhabs . ..	50.000
Drugs, and articles of every other things	100.000
	48.92.000

The value of the exports to Shikarpore is about four laks, making a total of the value of exports from the Bombay Presidency, to the countries beyond the Indus and Sutledge, of 5.292.000 of which rupees 3.000.000 is in the articles of silver alone, rupees 1.200.000 in English piece-goods and metal, and the rest in goods of every kind» Sur l'itinéraire de cette route, le prix des transports et le montant des taxes, *supra*, n 80, et *infra*, n 120.

[101] Communément appelés *Bédis*: Fauja Singh, *State and Society*, p. 284. Dans les territoires musulmans, on employait de préférence les *Syeds*, descendants supposés du Prophète de l'Islam

[102] Sur la Jamuna, cf. Carte II.

estimation in which they are held by the Sikhs, they [p. 66] serve to protect the trader from the exorbitant demands to which other carriers would be exposed[103].

§12. The duties on a camel-loaded of shawls, rating the load at 14¼ Cutcha Furruckabad Maunds[104] from Amritsir to Bombay average Rs. 367,4. Transport from Amritsir to Bombay Rs. 52,8, and the insurance 3 percent on the value. It is levied agreeably to the invoice. To Calcutta, it is 2 per cent. To the above is to be added charges of carriage and packing etc... from Cashmeer to Amritsir which average, the former at Rs. 15 and the latter at 10 per camel load. A package is roughly supposed to contain about Rs. 2.000 of shawl. It is my intention to confine my observations in the present paper to the line of commerce between Amritsir and Bombay, as that is the channel which will be most affected by the scheme of opening the navigation of the Indus.

§13. [p. 67] On an average of the last three years, the quantity of shawls exported from the province of Cashmeer is estimated at 18 lacs of rupees per annum. Of the above, 12 lacs go to the Government in part payment of the revenue. The customs of Cashmeer, inclusive of the duty on shawls, have always been farmed. They are now let at 12 lacs per annum, 6 of which are paid in shawls and 6 in money[105]. The other 6 lacs of the 12 received by the Government is in part of the general revenue of 25 lacs of rupees which the province yields, exclusively of the customs. There remain 6 lacs of the 18 to be accounted for which are purchased on the spot by the merchants. Of that which is taken by the Government, about 3 lacs are reserved for its own expenditure, and 9 lacs are sold either at Lahore or Amritsir to the great broker Mian Samad Joo[106]. He disposes of 7 lacs to the merchants of Amritsir, 4 of which go to Bombay, and the rest [p. 68] is dispersed in Hindoostan; and the broker trades himself with two lacs which go chiefly to Lucknow. The 6 lacs which are taken in Cashmeer by the merchants are thus distributed: 3 lacs to Western India and Bombay, one lac to Lucknow, half a lac to Calcutta and one and a half to Cabul, Herat, Bulkh (sic)[107], Bokhara and Yarkend.

[103] Sur les modes de paiement de ces transactions, Fauja Singh, *op cit.*, pp. 407–409, sur l'émission de lettres de change (*hoondis*), avec les taux d'intérêt, d'après les renseignements obtenus par R. Leech en 1837 (*Foreign Department, Secret Consultations*, n° 19, 18 novembre 1843). Sur les conditions spécifiques du Penjab, «Trade beyond the Indus», pp. 549–550· «Owing to there being no return trade, the Merwarries are obliged to pay for their investments at Calcutta and Bombay by raising money in the Bazar on bills, which they draw upon their correspondents at Pali, Jaypoor, Delhi and Amritsar. When the goods are disposed off at Amritsar, a portion of the proceeds is employed to answer these bills, and the rest is invested in the inland trade with India, or is remitted by *hoondies*. Instead therefore of the convenience of paying for one investment by disposing of another, they are put to the inconvenience and expense of borrowing money for the purpose, and instead of investing the proceeds of the sale in another profitable transaction, they have to pay them to the holders of the bill». Ce qui, d'après l'auteur, leur impose de réaliser d'importants bénéfices qui élèvent les prix et réduisent la consommation.

[104] Un *maund* ou *manh* représente 40 *seers*; mais la valeur du *seer* varie de place en place, à l'intérieur d'une même province. Les renseignements donnés par Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, Londres, 1963, pp. 367–379, permettent de se faire une idée de la complexité de ce problème à l'époque moghole. Aucune précision sur le Penjab, mais vers 1833, A. Burnes, *Travels...*, I, p. 55, dit que le maund de Lahore vaut 100 livres anglaises (46 kgs. 56). Je ne dispose pas à Lahore d'une table de concordance pour les poids semblable à celle des monnaies compilée par R. Leech en 1837 et publiée par Fauja Singh, *State and Society*, pp. 404–406.

[105] Ces renseignements sont je pense les plus exacts. V. Jacquemont, *Etat Politique et Social de l'Inde du Nord*, ed. Martineau, Paris, 1933, p. 450, donne 40 lakhs pour les revenus du Cachemire, et 12 lakhs pour les impôts sur les châles.

[106] «Minn Serndjoo» dans le *Ms*. Mian Samad Joo Kashmiri était, après Rama Nand, et avec Kishan Das et Takhat Mal, l'un des premiers banquiers du royaume: Kulbir Singh, *Trade and Industries in the Kingdom of Lahore, 1799–1849*, M. Phil. Dissertation, Amritsar University, 1981, (inédit), pp. 86–89. (Aimablement communiqué par le Professeur Indu Banga).

[107] Bactres.

§14. I now detail the duties to which the manufacture is subject after it leaves the loom for exportation to Bombay:[108]

– Export duties at Cashmeer per Cutcha Md. of 17¼ Fd Rupees[109]	Rs. 70
– Transit duties at Jummo per d°	13
– d° d° at Amritsir per d° which carries the goods across the ferry of Heeree	18.3½
– d° d° at Zeerah per d° in the Lahore territory	8
– d° d° at Maree per d° d°	4
– d° d° at Bhetindah, d° Putiala d° per pucka manh of 40 Fd Seers	10
– d° d° at Telwendee d° d° per camel	1
– d° d° at Bhitnır in the Bukaneer territory per d°	10
(p. 69) – Transit duties at Rawetsir in the Bikaneer territory per camel	5
– d° d° at Rapildesir in d° per d°	4
– d° d° at Rinnee in d° per manh of Fd Rs. 50 per seer	0.8
– d° d° at Chooroo[110] in d° per d°	1
– d° d° at Rettengher in d° per camel	8
– d° d° at Beremsir in d° per d°	2
– d° d° at Jael in Marwar per d° Fd Rs. 100 per seer	1
– d° d° at Nagor in d° per manh of d°	2.8
– d° d° at Anwarah in d° per d°	8
– d° d° at Palee[111] in d° per manh of Fd. Rs. 64 per seer	2
There it is transferred to new carriers who engage to transport the commodity to Bhownegghur including[112] all duties at per manh of d°	13
– d° d° at Bhownegghur at per camel	20
Hence it is shipped to Bombay to which it pays a freightage per manh of about	1.8
(p. 70) – On its arrival at Bombay the British Government levies a duty of 10 per cent *ad valorem.*	
Amount of duties from Cashmeer to Amritsir per Cutcha manh of 17¼ Fd seer	Rs. 101.3½
On a camel-load of shawls calculated at 14¼ of these manhs	1,442.6
Odd amount of charges from Amritsir to Bombay per camel	367.¼
Total exclusive of insurance:	1,808.10
Of the above sum, the Government of Lahore receives	1,564.6
d° that of Putiala	61
d° d° of Bukaneer	43

[108] Il s'agıt de caravanes transportant surtout des châles et des produıts de luxe du Cachemire à Bombay. L'itınéraire évite les grands marchés du Rajasthan: ıl passe entre Jodhpur et Ajmer, et va droıt à la mer. Il croise d'autres itinéraires que nous indiquerons plus loin. Voir *ınfra*, Carte II: les noms de poste de douane ou d'octroi *en ıtaliques* sont ceux que je n'ai pu localiser sur les cartes dont je dispose, soıt parce qu'elles sont ıncomplètes, ou à trop petıte échelle, soit parce qu'il s'agit d'une localité accolée à une autre, de part et d'autre d'une frontière. Aınsı aujourd'hui, sur la frontière Indo-pakistanaıse à hauteur de Lahore, le poste pakıstanaıs s'appelle Wagah, le poste indien Attari.

[109] *Supra*, n. 104.

[110] Churu, lieu de résidence des dix Pothidars.

[111] De Pali, une route partait vers Shıkarpur par Pokerum et Jaysalmeer: «Trade beyond the Indus», p. 543. Les exportatıons de Bombay par cette route étaient d'environ 400.000 roupies vers 1830.

[112] including: correction pour *in chındıny*, bıen lisible dans le texte, maıs que je ne comprends pas.

d°	d°	of Marwar (or Jodhpoor)	121
d°	d°	of Bhownegger	20
Freight from Bhownegger to Bombay			22.6
Total charges from Cashmeer to Bombay			1,809.10

The import duties levied by the British Government at Bombay at 10 per cent on a camel-load of shawls estimated at Fd. Rs. 28.500 are Fd. Rs. 2,850 [p. 71] Rates of duties levied by the native states from Cashmeer to Bombay on the same value of shawls is only 6⅓ per cent or Fd. Rupees 1,809.10

§15. In order to simplify the subject and shew at the same time the process of the manufacture, I annex an estimate of the actual charges which a pair of red shawls valued at Fd. Rs. 500 incurs from its origin till it comes from the loom:

– 4 Fd. Seers weight of wool	Fd. Rs.	12.8
– Duties on importations and sale of d°		3.14
– Expence of cleaning and spinning		50
– Duty after it has been spun into thread		8
– Dyeing		11
– Weavers wages[113]		264.6
– 25 per cent exacted by Government while the fabric is in the loom[114]		125
– 5 per cent fees paid to Chowdries, brokers, assessers etc.		25
Prime cost of articles		Rs. 500
– Duties from the Cashmeer to Amritsir		12.9
– The probable price in the market at Amritsir		700
– Duties from Amritsir to Bombay		3.3½
– Proportion of carriage from Cashmeer to Bombay		12
– Insurance		21
– 10 per cent taken by the British Government		70
The probable price in the market at Bombay		Rs. 900

§16. From the above calculations it will be perceived that in spite of the heavy imposts through which the article has to struggle from its germ to its appearance in the market, it still affords the merchant a liberal profit,[115] though nothing equal to what it formerly yielded a few

[113] La fabrication des châles se faisant encore sur les métiers appartenant à des personnes privées, cette somme est celle versée au personnel ayant œuvré à la fabrication du produit. Sur ce personnel, Irwin, *Kashmir Shawl*, pp. 6–8 et pl. 2–3. La première description d'une grande fabrique de châles à Srinagar date de 1860. Elle emploie 300 ouvriers et appartient à un musulman, *ibid.*, p. 8.

[114] Ce sera l'impôt que percevra le Raja Gulab Singh à partir de son accession au pouvoir à Srinagar en 1846. Il est donc clair qu'il ne l'avait pas inventé.

[115] Ce qui va à l'encontre des idées reçues sur l'oppression des classes commerçantes par les pouvoirs publics indigènes, en particulier dans le Penjab.

years ago. The demand was much greater than it now is, which raised the commodity 25 per cent beyond its present value. Besides the reasons already assigned for the general depression of the trade, the depreciated rate at which the commodity now sells is ascribed to other causes: Turkey and Persia were formerly the great marts of consumption. The wars in which these countries were lately engaged impeded the commerce with Russia[116], and in Turkey the disabandment of the Jannissaries[117] who dressed in Eastern magnificience consumed a large quantity of shawls, and the organization in their stead of a regular army equipped and clothed in the manner of European troops are supposed to have reduced the demand in that country to the extent of two lacs per annum.

§17. Of the duties levied on the article after it is manufactured, the lion's share falls to the British Government from the circumstance of its levying its duty at 10 per cent *ad valorem*[118]. The export and the transit duties from Cashmeer to Bombay being levied by the Native States at certain rate per weight, they only form an aggregate of 6⅓ per cent [p. 74] *ad valorem*. I will take no notice on the present occasion of the staples of the provinces of Lahore and Mooltan as I propose to treat of them separately hereafter[119].

§18. From Bombay, the return trade is in muslins, chintz, silk, satins, velvets, woollens, cochineal etc... and from Mandvie (sic) ivory, beetlenut, pepper, cardamuns, gum etc... The freightage from Bombay to Bhownegghir is rated at about Rs. 4.8 per manh of 17¼ Fd. Seers. From Mandavie to Palee, accross the country, at Rupees 4 per manh, duties included. The expenses of transport and duties from Bombay to Amritsir on a camel load of fine woollens, velvets, satins etc...are about Rs. 120, a third of what I have already shewn to be the charges of the export trade, which arises from the superior value of the exports to the imports. Insurances are seldom made from Bombay[120].

§19. [p. 75] The navigation of the river being opened and the trade diverted into the new channel of the Sutledge, the benefits now derived from it by the Rajpout states will be transferred to the Governments of Lahore, Bhawlpore and Sindh. From the confluence of the Sutledge with the Indus, the whole of the right bank of that river belongs to Ranjit Singh.

[116] Observation similaire dans Moorcroft, *Travels*, vol II, pp. 194–195. Il ajoute: «The trade with Turkistan was on the increase (en 1822–1823) in consequence of the extending demands of Russia». Le commerce entre la Russie et ces régions était assez restreint, bien que certains marchands se rendissent aux grandes foires russes, dont celle de Saint Macaire sur les bords de la Volga. Burnes y insiste fréquemment: «On the commerce of Central Asia», *CMJ*, 1833, pp. 320–331. Voir particulièrement p. 308, où il affirme que des châles ont été récemment «prepared for the Russian and the Prussian courts at the enormous price of 30.000 roubles per pair, which is I believe about 12.000 rupees». D'où tenait-il cette information, et qui étaient les intermédiaires, je ne sais.

[117] Ils furent «dispersés» par Mahmoud II en 1826.

[118] Cela fait toute la différence entre une idée reçue et un fait.

[119] Sur Multan, «Bactrian Provinces», *CMJ*, 1833, I, pp. 654–655; sur Lahore, *ibid.*, pp. 655–656: cette documentation est très pauvre. Voir sur le commerce de Multan vers cette époque le rapport de Mohan Lal dans ses *Travels in the Punjab*, pp. 228–252 (mission de 1835) et aussi R. Leech, «Report on the Commerce of Multan», in *Reports and Papers* (*supra*, n. 28), pp. 79–88.

[120] La route de Bhownagar à Amritsar est ainsi décrite dans «Trade beyond the Indus», p 543: «At Bhownagar, they are laden upon camels and carried via Palhumpoor and Serohee to Palee, which is an important commercial place about 36 miles South-East of Jodhpoor. At Palee, the road divides, and a portion of the goods are sent via Pokerum and Jeyselmere to Shikarpur, and the rest via Nagore, Deedwana, Futtehpoor, Ramgurh, Chooroo, Renee, Behadura, Nehur, Bhutnere, Bhutinda, Jugrawun and Jullindar to Amritsar, which is the great mart of the Punjab». Cette route n'est pas exactement celle des caravanes de châles. Pour la nature des marchandises transportées et le montant des transactions, voir *supra*, n. 80 et 100.

The left from the same point to Govijiana is subject to the Nuwwab of Bhawlpore, and the rest of that bank is also chiefly dependent on Lahore.

§20. Amritsir is and will remain the Emporium of the Punjab, and Hurree-ke-Patten is the port by which she and Lahore will send forth that commerce[121]. Of the states lying on the Sutledge and Indus, Bhawalpore and Sindh are likely to be most benefitted – Bhawlpore, already the entrepôt of the trade which passes from Afghanistan into India, will acquire an increase of commercial advantages from the [p. 76] important situation which she holds on the proposed line, and Sindh, at present excluded from the commerce of the Punjab, will participate largely in the new direction which will be given to it. I have consulted the principal merchants interested in the trade, and they are ready to adopt the new line provided they are encouraged to do so by having less duties to pay, and paying what each state may exact only once in its passage through it. They will also expect to be protected. The most disturbed part of the line is that between Herreeke and Bhawlpore, to which I lately called the attention of Government, and I suggest the expendiency of inviting Bhawl Khan in concert with Ranjit Singh and Government to take measures for securing the safety of that tract. As far as the Maharaja is concerned, he has already expressed his anxiety on the subject both [p. 77] as it affects the interest of traders, and to prevent the reclamation which complaints of depredations are likely to produce. The Nuwwab of Bhawlpoor will readily cooperate to secure the desired object[122]. Until that be attained, and security given to disturbed portions of the Sutledge, the merchants will not be disposed to risk its dangers.

§21. It is with the view of facilitating the adjustment of duties in Sindh and Bhawlpoor that I have given a statement of the duties which the merchant has to pay by the route at present pursued to Bombay, and when the difficulty to which I have referred is removed, the navigation from the mouths of the Indus to Heeree-ke-Patten may in my opinion at once be commenced, but as regards the Indus itself I am apprehensive that some time will elapse before the project is likely to take effect beyond Shikarpoor[123]. Aided however by the care and protection [p. 78] of the British Government and the patience with which the native merchant pursues his trade, it is to be hoped that ere long his perseverance may lay open the free navigation of that river to Attock and finally accomplish that for the interests of commerce and civilization which the jealousy of Native states has hitherto obstructed.[124]

Signed: C.M. Wade.
Political Agent
on a mission to Lahore.

True copy. Signed: W.H. MacNaghten
Secretary to the Governor General.

[121] Sur Hari-ka-Pattan, *Punjab Record Office*, vol. 138, lettre 63, (*infra*, n. 124), §21: «Herree-ke-Petten is the most important of all the passes accross the Sutlej as regards the overland commerce which is carried on by Pali and Bhawneggar, and within the last few years a great portion of the trade of the doab of the Jumna and Ganges is also conducted by that route. But I have not at present (novembre 1832) the means of giving a detail of the duties levied along it. It is not so secure as the route of Lodhianah...».

[122] Voir les traités conclus entre le gouvernement britannique et celui de Lahore dans Aitchison, *Collection of Treaties*... vol. I, 1931, n° IV (1832), V (1834), VII (1839) et VIII (1840). Pour ceux conclus entre les Anglais et Bahawalpur, *ibid.*, n° XXIX (1833), XXX (1835), XXXI (1839) et XXXIII (1840)

[123] Burnes était alors en train d'explorer cette route: *supra*, n. 27.

[124] Je donne pour finir les renseignements sur la route commerciale entre le Penjab et la Jamuna, d'après *Punjab Record Office*, vol. 138, lettre 63, Wade à MacNaghten, 9 novembre 1832. Voir carte III.

(Footnote 124 *continued*)

---

§16. «It is obvious as I said before that the success of the regulation which the Maharaja intends to adopt depends greatly on the extension of this plan through the protected states To render its operation efficient, it will be essentially requisite to make an arrangement with them for the admission of the same system There are now no less than fifteen places on the road between Lodiana and Jaghadree where transit duties are levied, viz:

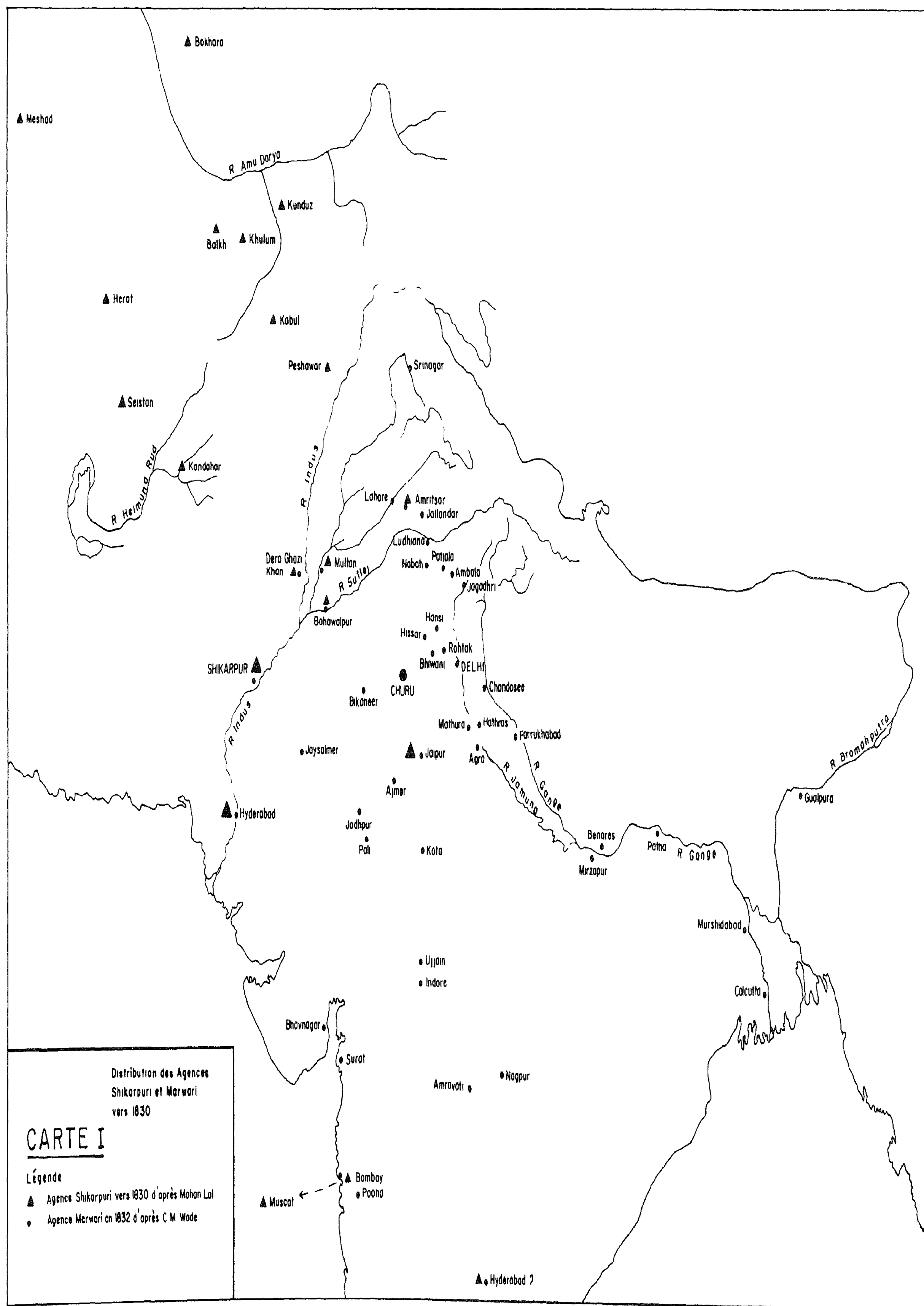
Lodianah	collected by the British	Government
Seroni and Bhutah	collected by	Kythal
Pall	collected by	Patialah
Paweddee	collected by	Aloowalia
Khenah	collected by	Khenah
Dadheree	collected by	Nabah
Sirhind	collected by	Patialah
Bilkerie	collected by	ditto
Rajpoorah	collected by	ditto
Babial	collected by	Babial
Mustaphabad	collected by	Mustaphabad
Kherah	collected by	Kherah
Bhamolee	collected by	Buriah
at Theh, the site of a old village	collected by	ditto

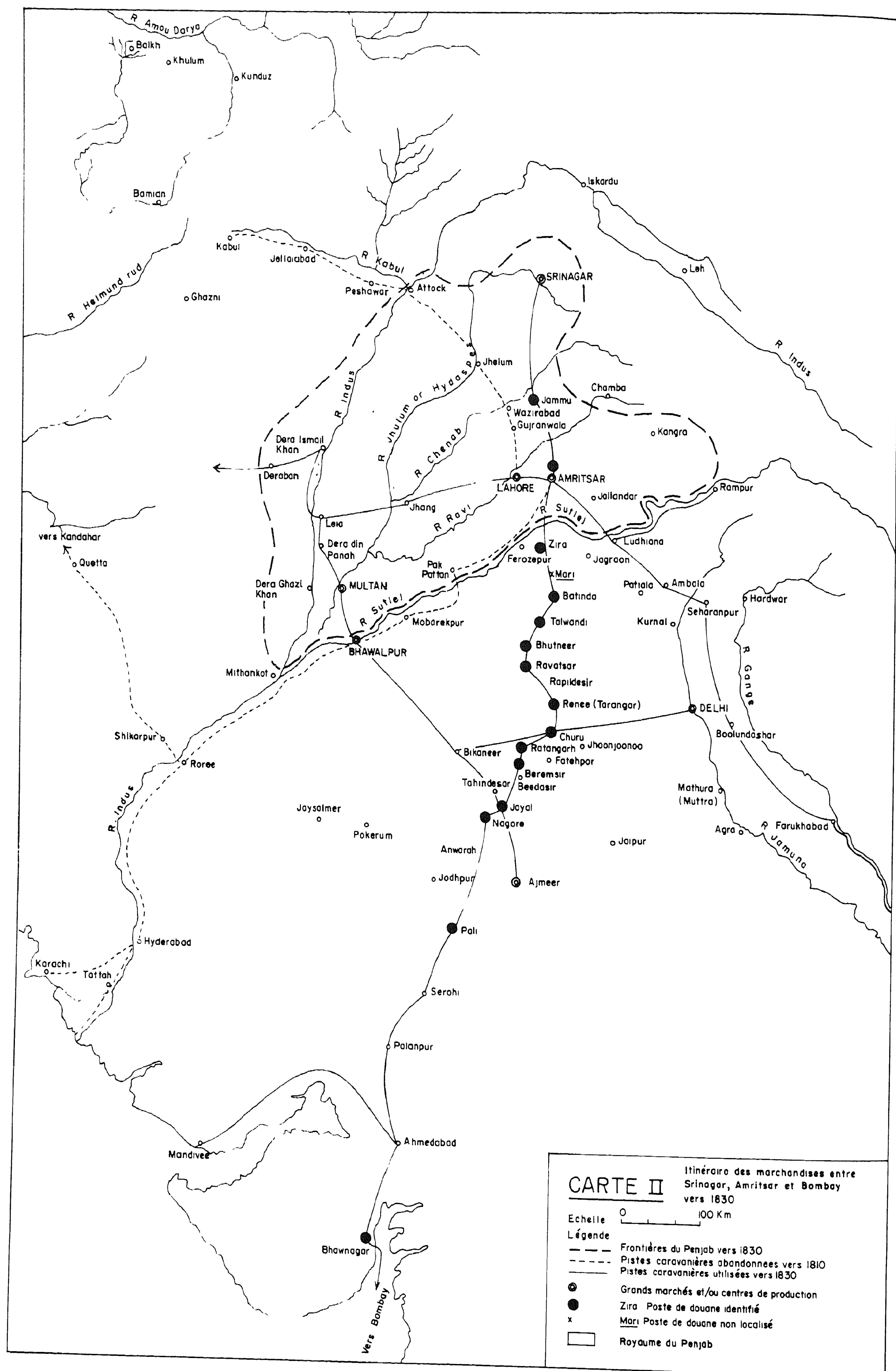
Jaghadree ½ by the British Government, ½ by Ranee Sookha.

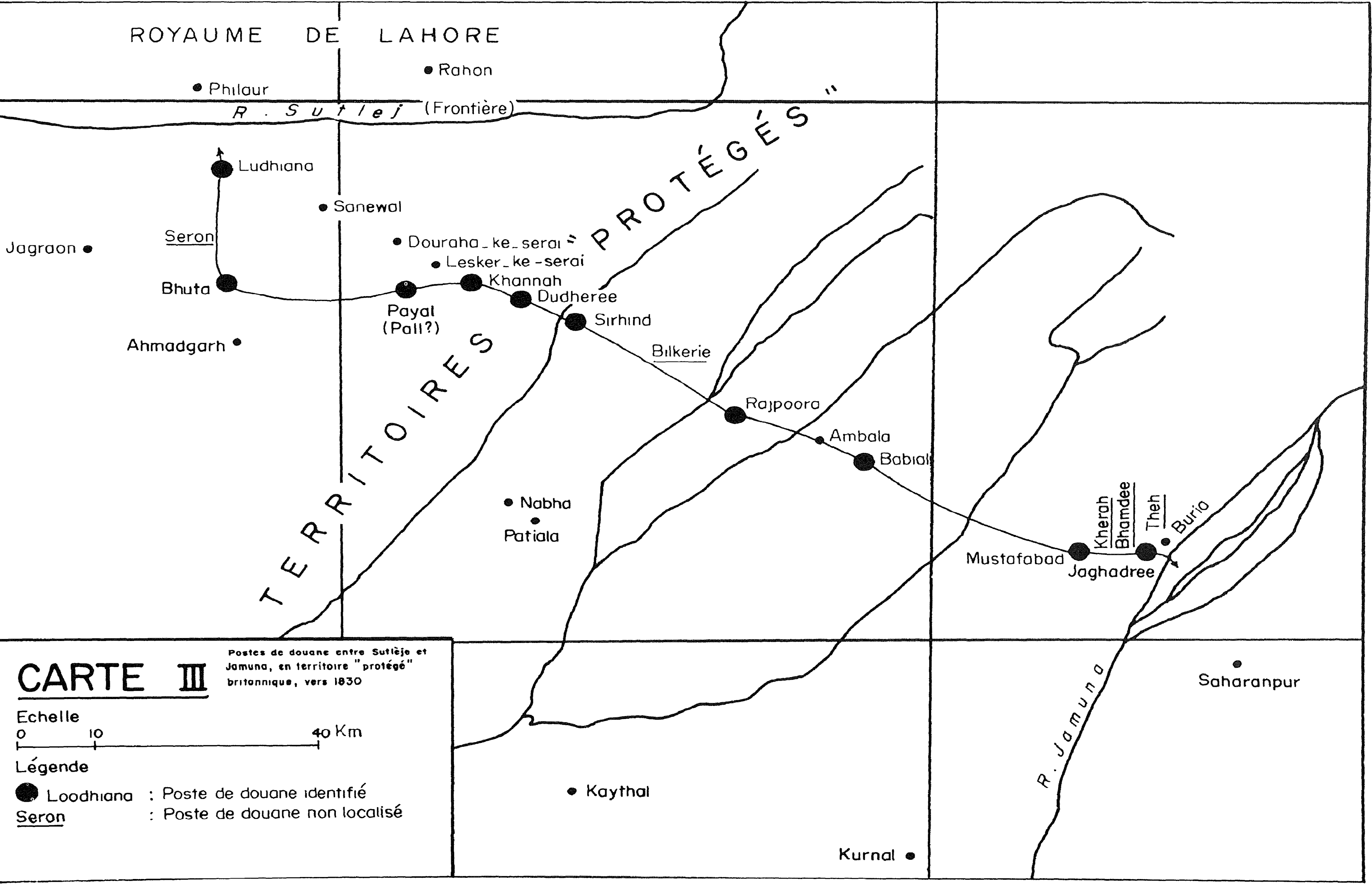
§17 (Entre Ludhiana et Khenah) «an inspection of the map will show that the trader actually deviates from the most direct route (which is Sanewal, Doraha-ke-Serai and Lesker-ke-Serai) to avoid the additional taxations levied on that road.

§18. Of the places enumerated above, four belong to Patialah. That state is therefore the one whose claims are chiefly to be considered. From Rajpoora to Teh the duties are farmed by a native. A duty was formerly collected at Ambalah, but when the territory lapsed to our government, the right was abandonned as oppressive, considering that we already levied a duty at Lodhiana and have since done so at Joghadree Though I have given Kherah, Bhamolee and the Theh a separate enumeration, the duties for all these places are collected at the Theh The proprietary rights in Buriah are held by several parties and some tax is levied by them at Rajghat on the Jumna, but it does not amount to much. Kythel, Aloowalia, Khenah and Nabah would I am disposed to think accept a commutation in money for the right which they enjoy. The tract between Rajpoorah and the Theh being already farmed, there may be less objection to farm it to our Government

§20 (La route par Rahoon n'est pas très fréquentée par les marchands; elle rejoint l'autre à Sirhind et à Ambala). «But the place itself is a great mart for sugar, the chief article of exportation from this part of the Punjab to Bhawlpoor and the countries lying South-West of Loodianah».


Bokhara
Meshad
R Amu Darya
Kunduz
Balkh
Khulum
Herat
Kabul
Peshawar
Srinagar
Seistan
R Helmund Rud
Kandahar
R Indus
Lahore
Amritsar
Jallandar
Ludhiana
Patiala
Nabah
Ambala
Jagadhri
Dera Ghazi Khan
Multan
R Sutlej
Bahawalpur
Hansi
Hissar
Rohtak
Bhiwani
DELHI
SHIKARPUR
CHURU
Chandosee
Bikaneer
Mathura
Hathras
Farrukhabad
Jaysalmer
Jaipur
Agra
R Jamuna
R Gange
R Bramahputra
Gualpura
Ajmer
Hyderabad
Jodhpur
Pali
Kota
Benares
Patna
R Gange
Mirzapur
Murshidabad
Ujjain
Indore
Calcutta
Bhavnagar
Surat
Amravati
Nagpur
Distribution des Agences Shikarpuri et Marwari vers 1830
CARTE I
Légende
Agence Shikarpuri vers 1830 d'après Mohan Lal
Agence Merwari en 1832 d'après C M Wade
Bombay
Poona
Muscat
Hyderabad ?


R Amou Darya
Balkh
Khulum
Kunduz
Bamian
Iskardu
Kabul
Jellalabad
R Kabul
Peshawar
Attock
SRINAGAR
Leh
R Helmund rud
Ghazni
R Indus
Jhelum
R Jhulum or Hydaspes
Chamba
Jammu
Wazirabad
Gujranwala
Kangra
Dera Ismail Khan
Deraban
R Chenab
AMRITSAR
LAHORE
Rampur
Jallandar
Jhang
R Ravi
R Sutlej
Leia
Ludhiana
vers Kandahar
Dera din Panah
Zira
Ferozepur
Jagraon
Quetta
Pak Pattan
Mari
MULTAN
Patiala
Ambala
Dera Ghazi Khan
Batinda
Hardwar
Seharanpur
Mobarekpur
Kurnal
Talwandi
Bhutneer
BHAWALPUR
Mithankot
Ravatsar
Rapidesir
R Gange
Renee (Tarangar)
DELHI
Churu
Boolundshar
Shikarpur
Ratangarh
Jhoonjoonoo
Bikaneer
Roree
Fatehpor
Beremsir
Tahindesar
Beedasir
Mathura (Muttra)
Jaysalmer
Joyal
Nagore
Pokerum
R Farukhabad
Agra
Jaipur
R Jamuna
Anwarah
Jodhpur
Ajmeer
Pali
Hyderabad
Karachi
Tattah
Serohi
Palanpur
Mandivee
Ahmedabad
Bhawnagar
Vers Bombay
CARTE II
Itinéraire des marchandises entre Srinagar, Amritsar et Bombay vers 1830
Echelle 0 100 Km
Légende
Frontières du Penjab vers 1830
Pistes caravanières abandonnees vers 1810
Pistes caravanières utilisées vers 1830
Grands marchés et/ou centres de production
Zira Poste de douane identifié
x Mari Poste de douane non localisé
Royaume du Penjab



ROYAUME DE LAHORE
Rahon
Philaur
R. Sutlej (Frontière)
TERRITOIRES "PROTÉGÉS"
Ludhiana
Sanewal
Seron
Jagraon
Douraha_ke_serai
Lesker_ke-serai
Bhuta
Payal
(Pall?)
Khannah
Dudheree
Sirhind
Ahmadgarh
Bilkerie
Rajpoora
Ambala
Babial
Nabha
Patiala
Kherah
Bhamdee
Theh
Buria
Mustafabad
Jaghadree
R. Jamuna
Saharanpur
Kaythal
Kurnal
CARTE III
Postes de douane entre Sutlèje et Jamuna, en territoire "protégé" britannique, vers 1830
Echelle
0 10 40 Km
Légende
Loodhiana : Poste de douane identifié
Seron : Poste de douane non localisé

TIBETICA ANTIQUA III
A propos du mot *gcug-lag* et de la religion indigène

PAR

R.A. STEIN

Il y a déjà douze ans que Mme Ariane Macdonald publiait un article fondamental qui bouleversait totalement les idées des tibétologues sur la religion prébouddhique du Tibet et, du coup, la tradition tibétaine elle-même que ces savants avaient adoptée jusque là.[1] Comme le titre l'indique, il s'agissait d'abord de lectures critiques de certains manuscrits de Touen-houang. Mais ces lectures ont abouti à une théorie nouvelle concernant la religion indigène dans la première motié du 7e siècle. C'est un travail monumental, d'une vaste érudition non seulement dans le domaine des manuscrits et des inscriptions de l'époque, mais aussi dans les textes postérieurs de la tradition (à partir du 11e siècle). Son volume considérable, l'absence d'un index et l'examen d'un grand nombre de problèmes différents, tout cela rend le travail touffu et compliqué. Aussi n'a-t-il pas suscité le retentissement qu'il méritait.[2] Les comptes-rendus n'ont pas donné lieu à une discussion critique des vues nouvelles. Mais plusieurs savants s'y sont ralliés explicitement ou tacitement.[3] Pour ma part, une première lecture ne m'avait pas convaincu. Au fil des ans j'ai hésité et changé d'opinion concernant certains éléments, mais la théorie principale me paraît toujours inacceptable. N'empêche que cet article apporte beaucoup de neuf et force à réfléchir. Avec sa grande intelligence et lucidité,

[1] «Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290, Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroṅ-bcan sgam-po», dans *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, pp. 190–391 L'auteur (désormais A. M.) cite toujours les textes par leur numéro. Les manuscrits P. 1286, 1287 sont la «Chronique» de Touen-houang (et le N° 1288, les «Annales»), édition Bacot. Le N° 1038 expose différentes «Théories d'Origine» du premier roi, le N°1047 est un long texte de divination et le N°1290 est un assemblage de plusieurs textes débutant par un «Chant de gloire». J'emploierai ces titres fictifs pour plus de clarté. Les photographies de tous ces manuscrits ont été publiées par A. M. et Imaeda dans *Choix*, vol. II. Voir la liste des abréviations dans la bibliographie.

[2] Un sort analogue a frappé un autre travail de grande envergure d'E. Haarh, 1969.

[3] A.-M. Blondeau (*Religions*), qui a suivi de près l'élaboration de la théorie d'A M., en a donné un résumé. G. Uray semble l'avoir acceptée (la religion pré-bouddhique diffère essentiellement de la religion Bon) tout en citant des opinions «quelque peu différentes» (1979, p. 298). Il a aussi suivi A. M. au sujet des influences chinoises (1975, p. 169). Richardson aussi (1978, *Sino-tibetan treaty*, p. 147) Un compte-rendu approbateur de P. Kvaerne a paru dans *J. As.*, 1971, 3–4, pp. 392–3. Le compte-rendu le plus détaillé et critique est dû à Z. Yamaguchi (*Tōyō gaku-hō*, vol. 54, 4, 1972, pp. 78–87). D'autres remarques se trouvent dans son livre magistral (1983).

A.M. a fort bien vu elle-même les difficultés de sa démonstration et les objections qu'on peut faire. Il est impossible de reprendre ici tous les problèmes et de discuter toutes les traductions et interprétations de textes qui me paraissent erronées.

I. *La datation.*

Mme A.M. est connue comme une excellente historienne, prudente et critique, qui cherche toujours à dater les documents avec autant de précision que possible. Puisque son travail porte sur l'époque de Sroṅ-bcan sgam-po, la date des documents utilisés est importante. A.M. a été bien consciente du fait que la plupart des documents sont de dates relativement tardives. Les inscriptions connues datent de ca. 764–822. Pour l'important manuscrit des «Prières de De-ga» (P. 16, etc.), A.M. accepte la date de 823 (p. 202, 224). Un autre document traitant de l'antiquité (P. 1290) date de ca. 815 et émane d'un ministre, moine bouddhique (pp. 326–7). Le ms P. 1038 («Théories d'origine») est aussi attribué au début du 9e siècle (p. 218). Il est sans doute encore plus tardif (cf. la Notice). La rédaction finale de la «Chronique» (P. 1286, 1287) serait postérieure à 842 (p. 191, 220, 228, 261). Ce texte est fait de pièces et de morceaux, d'éléments indépendants écrits par différents auteurs (p. 334).[4] A.M. a aussi utilisé des édits de Khri-sroṅ lde-bcan tels qu'ils sont conservés par l'historien bien documenté dPa'o gCug-lag phreṅ-ba (16e siècle)[5] et une chronique romancée, le *sBa-bžed* (12–14e siècle?).

Evidemment les notions attestées par un document peuvent être plus anciennes que sa date, mais on ne peut mesurer leur degré d'ancienneté. Aux alentours de l'an 800, et même bien plus tard, on disposait de traditions orales et d'archives écrites concernant l'époque plus ancienne. A.M. a même pensé que le chant archaïsant du ministre bouddhiste pouvait faire partie d'un «rituel d'avènement des rois» (p. 326). Je ne sais. La description chinoise du rituel du Traité de Paix de 821–822 montre bien que des éléments non-boudhiques, indigènes, ont été utilisés alors conjointement avec des éléments bouddhiques. Mais il ne faut jamais oublier de tenir compte du langage employé, des idées qui avaient cours, des procédés de style et des allusions littéraires courantes à cette époque.

Pour ce qui est des textes religieux non-bouddhiques (utilisés par A.M. pour reconstruire la religion de la première moitié du 7e siècle), ils ne sont pas datés. Le seul critère possible est d'ordre formel, linguistique. Certains textes se distinguent par une grammaire, un vocabulaire et un style très particuliers. Aussi la traduction est-elle très difficile sinon impossible. On pourrait les qualifier d'archaïques (sans les dater), mais il peut aussi s'agir de différences régionales ou propres à un milieu particulier (p. ex. les récits publiés par Thomas, AFL, IA et B, II et une partie de IV[6], et les rituels funéraires)[7]. D'autres textes, moins obscurs, sont néanmoins écrits dans un style très particulier, en vers, également très différent du tibétain

[4] Cette conclusion vient d'être confirmée par une découverte étonnante. Toute une partie d'un discours du ministre sPuṅ-sad zu-ce (Bacot, p 106, l. 33- p.107, l. 8), insérée sans coupure ni marque graphique, est une traduction adaptée d'un texte chinois ancien, le *Che-ki* (Takeuchi, 1984).

[5] Cet auteur reproduit souvent fidèlement des textes anciens Néanmoins, dans certains cas, certaines expressions ont été modernisées (Stein, 1981, n. 13 et *Tib.Ant.*, 1, n. 98).

[6] Le texte III est le «Récit des Ages» que A. M. a longuement analysé (voir plus loin). Les lignes 1–40 du texte IV en font partie. Voir la Notice à la fin du présent travail

[7] Cf. Lalou, 1972 et Stein, 1971. A. M en parle aussi en les mélangeant aux autres textes plus «classiques».

classique (ex. P. 1290[8] et la «Chronique»). Mais ce style n'apparaît pas seulement dans des textes nettement indigènes et sans doute assez anciens. Il a aussi été employé dans des textes purement bouddhiques (ex. P. 977) et il a été conservé dans la tradition postérieure.

A.M. a naturellement bien vu ces problèmes. Aussi a-t-elle cherché un document contemporain de la religion royale qu'elle attribue à Sroṅ-bcan sgam-po. Elle croit l'avoir trouvé dans un long texte de divination (P. 1047), ou du moins dans sa première partie (oracles relatifs aux «grands *sku-bla*, aux grands ministres et aux grands rois» (*rgyal-pho*, p. 272). Elle date ce texte de ca. 640 et pense qu'à cette époque la «religion ancienne du Tibet» (expression tibétaine qu'on trouve ailleurs) était «la seule religion pratiquée au Tibet» (pp. 289–291, 309,356). Cette datation ne s'appuie sur aucun critière objectif. Elle est induite du fait qu'au début, un oracle évoque avec éloge le rôle du ministre sPuṅ-sad zu-ce, impliqué dans la conquête du Žaṅ-žuṅ par Sroṅ-bcan sgam-po, que le ministre était originaire de cette région et que la langue étrangère des coordonnées divinatoires pourrait être le žaṅ-žuṅ (mais cela reste à prouver; p. 286). A.M. conclut que ce texte est contemporain des évènements. J'avoue que je n'y crois pas. Comme l'autre ministre de cette époque, de clan mGar, sPuṅ-sad zu-ce était célèbre depuis la «Chronique» et a formé le sujet de récits romancés jusque dans la tradition tardive. Le manuel de divination en montre les premiers éléments, mais il peut fort bien être postérieur aux évènements. Autant que je puisse voir, G. Uray admet, non pas la date du texte, mais l'historicité des évènements racontés (1972, p. 40). Yamaguchi souligne que l'oracle utilise simplement un cas devenu célèbre par des récits (1983, p. 407) et n'est pas contemporain des évènements (compte-rendu, p. 81a).[9] La date du texte reste incertaine, et les conclusions qu'en tire A.M. sont donc douteuses. Les *sku-bla* (et les *mu-sman*) sont certes souvent nommés dans ce texte, et leurs relations avec les rois sont bien attestées à la fin du 8e siècle. Ces croyances ont bien pu exister cent cinquante ans plus tôt. On peut le supposer, mais non l'affirmer. Il faut aussi tenir compte du vocabulaire à une époque donnée. Un seul et même mot, parfaitement tibétain et antérieur, peut couvrir des notions différentes, parfois même étrangères.[10]

Un mot encore de la documentation relative à la religion et à la mythologie. A l'exception des récits de style archaïque et de certains morceaux de la «Chronique», les manuscrits et les inscriptions ne fournissent que des bribes, des phrases isolées. On peut retenir des thèmes et des motifs, mais il est dangereux de reconstruire tout un système et encore plus de vouloir le dater. Mais ces fragments se retrouvent dans la tradition postérieure à l'an mille, et là ils sont

[8] Ce texte est composé de plusieurs parties très différentes. Il contient la liste des principautés de la «Chronique» (A. M., pp. 320–21) et un passage relatif à des insignes comportant quelques expressions bouddhiques; cf. *Tib. Ant.*, II où j'ai proposé une traduction différente de celle d' A.M.

[9] Il y a des difficultés dans l'oracle concernant sPuṅ-sad zu-ce. Voici un exemple. A. M , Uray et Yamaguchi ont traduit *čhab-srid* (*mjad*) par «faire la guerre» ou «conduire une armée». Mais ce sens n'est pas attesté. Je pense qu'il s'agit de mariage (cf. Stein, 1973, p. 413, n. 5). Uray a soulevé des problèmes de dates qui résultent de sa traduction. En tout cas, comme le dit Yamaguchi, le verbe honorifique *mjad* désigne le roi comme sujet, et non sPun-sad zu-ce.

[10] C'est le cas de *lam-lha*, «dieu du chemin», et peut-être de *gnam-lha*, «dieu du ciel», et parfois même de *sku-bla* (cf. *Tib.Ant.*, 1, pp. 204–5 et n. 41c). A. M. n'a pas relevé les caractéristiques du vocabulaire du texte de «Divination» (P. 1047), première partie. Les rois y sont toujours désignés par le mot *rgyal-po* (et les reines par *rgyal-mo*). Il n'y a qu'une seule exception (le roi est *bchan-pho ža-snar*, l. 40, 43) et elle se trouve justement dans l'évocation de l'historie de sPun-sad zu-ce. Cela suppose peut-être une autre source (la «Chronique» ?). On notera encore qu'aucun des mots-clés de l'article d'A. M. ne se trouve dans ce texte, ni *gcug* ou *gcug-lag*, ni le «casque ferme» ou puissant, ni le pouvoir surnaturel du roi (*byin* et *'phrul-gyi*), etc.

insérés dans des ensembles compréhensibles et explicites. Comme d'autres auteurs, A.M. s'en est beaucoup servi et a eu bien raison de le faire. Bien que la critique historique doive tenir compte des transformations inhérentes à la vie de toute institution et de toute conception, et malgré les déformations dues à une mauvaise transmission orale ou écrite, on constate que la tradition a été très stable et qu'il n'y a pas eu de véritable coupure (cf. la Notice «Théorie des Origines»). A.M. a bien relevé à la fois la continuité et la discontinuité, la conformité de la tradition avec les textes de Touen-houang ou, au contraire, leurs divergences et les écarts. J'ai compté les citations d'A.M. On trouve neuf cas de continuité-conformité (pp. 199, 202, 205, 223, 261, 300, 312, 329 et n. 300), deux cas de discontinuité-divergence (pp. 204, 218) et trois cas de changement dans la continuité (pp. 225, 230, 260–61). Entre ces textes (plus ou moins) tardifs et les textes (plus ou moins) anciens se situe un manuscrit très important (P. 1038; cf. la Notice citée).

2. *Caractéristiques de la religion ancienne.*

A.M. a cherché à définir la religion (et la mythologie) ancienne, son nom, son contenu et sa fonction. Pour elle, cette religion était celle du Roi à l'époque de Sroṅ-bcan sgam-po. Elle se serait appellée Gcug ou Gcug-lag (pp. 270, 354, 357, 360, 365) et aurait eu pour conception fondamentale le Gcug, «Ordre de l'Univers» (pp. 353–4). Elle aurait servi de théorie du pouvoir au roi. Elle aurait comporté des aspects politiques et administratifs (cf. p. 346), mais aussi une «vision totale du monde, de l'espace et du temps» (pp. 378, 382). Ce n'était pas «un amalgame de notions magico-religieuses, anarchiques et dispersées», mais une religion caractérisée par «un système structuré» (p. 367). Enfin, ce «système cohérent, élaboré à coup sûr avant l'introduction et la diffusion du bouddhisme au Tibet» aurait été vraisemblablement codifié «en tant que religion royale» par Sroṅ-bcan sgam-po (pp. 376–7). Mais, surprise, à la fin de son travail, A.M. se demande avec lucidité si cette «constitution monarchique» (des lois, de l'administration) ne «s'inspire pas d'influences étrangères». Elle pense à la Chine, traitée en égale du Tibet dans le Traité de Paix de 821–22 (pp. 340, 378) et notamment au confucianisme (pp. 382–3). Ou, s'il ne s'agit pas d'influences, il y aurait eu du moins des notions communes et des analogies (pp. 384–5).

Quant au contenu religieux (en dehors de l'analogie du Gcug, «Ordre du monde», avec le Tao chinois, p. 384), A.M. le reconstruit à partir de textes divers. Les rois sont «fils de dieux» (*lha* ou *phyva*), leur ancêtre est descendu du ciel. Au début, pendant une époque heureuse, les hommes et les dieux n'étaient pas séparés. Tout en étant des hommes, les rois pouvaient monter au ciel. Les dieux *lha* ou *phyva* sont aussi associés aux montagnes sacrées qui sont par ailleurs des divinités protectrices des rois, *sku-bla*. Ce sont les *phyva* (qu' A.M. situe au début de la création; à mon sens il s'agit plutôt d'aménagement du monde) qui auraient délégué les montagnes du ciel sur la terre et qui auraient «établi le Gcug» (voir plus loin, p. 103). Et comme le premier ancêtre des rois, gÑa'-khri ou sPu-de guṅ-rgyal, était aussi un dieu du ciel descendu sur terre, il fonde aussi le Gcug et règne en fonction de lui. A.M. en a retiré l'impression de la grande antiquité de ces notions bien qu'il s'agisse de légendes ou de mythes, et non pas d'évènements historiques (voir plus loin). L'ensemble le plus cohérent est le «Récit des Ages» où il est question d'étapes successives de décadence et d'une bonne époque qui aurait précédé et succédé à ce déclin. Ce texte lui a donné l'impression que «c'était donc un ensemble de croyances cohérentes et organisées» (du bon *gcug-lag* de jadis;

p. 367). Elle le relie aux rituels funéraires (de style archaïque) qui parlent d'une «guérison» ou de nouvelle vie après la mort. Mais il s'agit de deux sortes de documents très différents (voir la Notice «Récit des Ages»).

Et la religion bon-po qui, selon la tradition unanime, aurait précédé le boudhisme pour, ensuite, coexister avec lui jusqu'à la fin de la dynastie? A.M. a été bien consciente de ce problème, mais elle a hésité et pensait le reprendre plus tard. Elle l'évoque à propos du manuscrit P. 1083 («Théorie des Origines») parce qu'on y trouve le nom bon-po Thod-rgyal: le Bon organisé ne paraît pas antérieur au 11e siècle, et le Bon ancien entre dans un cadre religieux différent (pp. 215–218).[11] Serait-ce «un autre courant religieux comme on pourrait le penser par la présence de *bon* et de *gçen* (officiants) dans les rites concernant la mort?». A.M. ne se prononce pas là (p. 357) car, pour elle, les idées sur la vie après la mort font partie du Gcug (à cause du «Récit des Ages»). En examinant le manuscrit P. 239 dans lequel un bouddhiste critique les rites funéraires des bon-po[12], elle observe (n. 616): «on remarque l'absence du terme Gcug ... Mais il n'apparaît pratiquement jamais dans les attaques des bouddhistes, certainement parce que les principes de la monarchie tibétaine ont été établis en fonction du Gcug». Elle aurait dû dire qu'il n'apparait pas davantage dans les rituels funéraires et dans les récits qui les justifient, pas plus que dans les manuscrits P. 1047 (divination) et P. 126.2 (Histoire des dMu et des Phyva; cf.ici n. 10). Mais elle admet (p. 376) que le Bon et les bon-po étaient des composantes de la «religion du Gcug-lag». Enfin, après avoir étudié le *sBa-bžed* où l'on parle de l'opposition du Bon au bouddhisme (p. 380), elle conclut (p. 388) que l'absence totale de souvenir du Gcug, jusqu'au nom même, dans la tradition, et cela chez les meilleurs érudits, «fait singulier», ne peut être dû au hasard. Ce serait le fruit d'un travail systématique tendant à «supprimer tout souvenir de la religion officielle de la monarchie».

On reste incrédule devant une telle affirmation et on est tenté de penser que c'est plutôt A.M. qui s'est trompée.

* * *

Il y avait naturellement une religion indigène au Tibet avant le bouddhisme et elle s'est maintenue à côté de lui (avec des transformations? on l'ignore), bouddhisme indien, mais aussi chinois sous diverses formes. Comme d'autres religions (sauf les grandes), elle n'avait

[11] Il n'apparaît pas *en tant que religion organisée* dans le texte de "Divination" P. 1047 (A. M., p. 292).

[12] Cf. Stein, 1970. On y dit que le Bon (ou les bon-po) aime(nt) les *yas* (construction de fils, comme le *mdos*). Ces *yas* (et *stags*) sont mentionnés dans la "Divination" (P. 1047, 2e partie, l. 284). Ils sont bien connus dans la tradition postérieure (*Klu-'bum, Blon-po bka'-than*, etc.) Les *bon*, les *gçen* et les *gsas* («médiums») sont attestés dans les textes de divination (P. 1047; I.O. 740. 1, N°27 et Thomas, AFL, pp. 122–23). Ils apparaissent aussi dans des récits archaïques relatifs aux funérailles et aux «guérisons». Ils y sont insérés dans des «Catalogues des Principautés» (sauf dans le Catalogue de la «Chronique», P. 1286). Voir les exemples dans Lalou (1958 et 1965), tantôt les *bon (-po)*, tantôt les *gçen* (cf. ici la Notice «Théories des Origines», § 1 et 3). Le mot *gsas* a été bien conservé dans la tradition postérieure (Dictionnaire de Che-tan žabs-drun: *gsas-mo*, chinois *niu-wou*, «sorcière», et *gsas-khaṅ*: «temple bon-po»). Divers *gsas* sont nommés dans le *Klu-'bum* (220a, 235b) et dans le *mJod-phug* (commentaire, pp. 8–9, 59, 61–2, où ils sont parallèles aux dieux, *lha*). Dans un texte archaïque (Thomas, AFL, IV, l. 223), trois *bon-po* (un *lha-bon*, un *g.yaṅ-bon* et un *pya-bon*) utilisent pour les funérailles trois sortes de «cordes» (ailleurs appelées *dmu-thag* ou *phya-thag*; cf. n. 46), à savoir *dmu-dag, lha-dag* et *gsas-dag*. Pour les *yas*, cf. n. 89.

peut-être pas de nom.[13] A.M. rejette avec un certain dédain l'idée qu'il puisse s'agir d'un ensemble (pour elle amorphe) de croyances et de pratiques, un peu comme les missionnaires et les gouvernements de la Chine républicaine ont traité la religion «populaire» chinoise de «superstitions». Les religions et les institutions de populations plus ou moins sans écriture ont une structure (inconsciente) qu'on peut dégager par l'analyse. Mais A.M. veut que la religion *royale* (elle ne parle pas du reste) soit une «vraie» religion qui doit être «structurée» (consciemment) et qui doit comporter ce qui caractérise une telle (grande) religion, un principe suprême (l'«Ordre du Monde»), une vision du temps et de l'espace et des conceptions précises sur la mort et la survie. Et, comme les grandes religions, elle devait avoir un nom. Mais le *corpus* retenu par A.M. n'est pas, comme dans les grandes religions, un ensemble de textes sacrés garantis par des prêtres. Il n'est que le fruit du hasard de la conservation d'un certain nombre de documents et d'un choix volontaire d'A.M. dans lequel textes archaïques et autres sont combinés sans distinction.

Pour le nom choisi, A.M. ne craint pas de faire fi de toute la tradition et surtout des connaissances des savants tibétains qui ont lu, comme nous, les inscriptions et qui connaissaient au moins une partie des textes conservés à Touen-houang puisqu'ils les citent. Personne n'aurait retenu ce nom bien qu'il figure comme un cliché maintes fois répété dans les inscriptions. Mais il y avait le Bon et les bon-po. Là aussi A.M. rejette la tradition et les écrits des grands érudits bon-po et bouddhistes. Qu'à l'époque antérieure à ca. l'an mille ce ne fut pas le Bon philosophique et religieux tel qu'il apparaît au 11e siècle, personne ne le contestera et personne ne l'a dit.[14] De toute façon, ce Bon du 11e siècle n'a pas surgi *ex nihilo*. Il avait un passé. Des manuscrits de Touen-houang que A.M. n'a pas pu connaître montrent en tout cas que les bon-po étaient connus comme groupe opposé au clergé bouddhiste, groupe qui connaissait des versions de la mythologie hindouiste avec des équivalences tibétaines. Ils montrent aussi qu'on voyait parfois dans ces bon-po l'équivalent des «sorciers» ou médiums chinois, représentants de la religion «populaire» chinoise (divination, rites de mariage et de funérailles).[15] En tant que tels, les Annales chinoises de l'époque les montrent

[13] Dans le manuscrit P 239 (Stein, 1970, p. 162) où les funérailles bon-po sont opposées à celles du bouddhisme, ce dernier est caractérisé par les mots «hommes blancs» et «religion divine (*lha-čhos*) blanche», alors que les autres le sont par les mots «hommes noirs» et bon(-po), et non pas par un nom de religion. Le savant *rñin-ma-pa* Sog-bzlog-pa (1552–1624) distingue dans les *tantra* «anciens», à côté d'éléments bouddhiques et bon-po, des noms de divinités qui, selon lui, ne sont ni l'un ni l'autre (*čhos min, bon yan ' dra-la min*; cf. Stein, Rome?). Certaines de ces divinités ainsi définies apparaissent déjà dans les manuscrits de Touen-houang. Pour la Chine, j'ai autrefois adopté l'expression «religion populaire» ou sans nom, tout en spécifiant qu'elle était commune au peuple et aux classes dirigeantes (l'empereur, la cour, etc.; cf Stein, 1957, pp. 4–5).

[14] Et encore, je fais abstraction ici du problème du rJogs-čhen, bouddhiste et bon-po, et de son rapport éventuel avec le Tch'an chinois.

[15] Stein, *Tib.Ant.*, 1, pp. 171–74 et Stein, Rome?). Il faut y ajouter l'«Histoire du roi Go-'phan» (P 990; *Choix*, 1, pl. 297, l. 15–16). A propos de paroles prétentieuses (vantardise), on cite à titre de comparaison les bon-po masculins et féminins qui reçoivent des instructions des dieux (*lha-bka' nod-čin, kha-nas byun, rgyal-du smra-ba*). C'étaient sans doute des médiums (dans un milieu à déterminer). L'expression ancienne a survécu dans l'exposé du Bon de 'Bri-gun 'Jig-rten mgon-po (1143–1207). Entr'autres les bon-po faisaient *lha-bka'* et *lha-mčhod* (offrandes aux dieux des ancêtres, *rgan-gyi lha mčhod-pa; dGoṅs-gčig yig-čha*, éd. New Delhi, 1969, 1, p. 292). A titre de comparaison, on peut citer un manuscrit chinois (P. chin. 2943), daté 971 A.D. A Koua-tcheou, à l'occasion du Ier de la 5e lune, fête qui réunissait moines et laics, une «vieille divine» (*chen-p'o*), se tenant sur les murailles de la ville, est saisie par un dieu (*chen tchao*) et prononce des «paroles divines» (ou «des dieux», *chen-yu* 神婆、神着、神語) Elle révèle que la cause du malheur qui a frappé la ville est (l'âme du défunt) Seigneur du lieu.

(hiérarchiquement à une place inférieure) associés au rituel du serment juré lors du Traité de Paix de 821–2.[16] Mais même dans les manuscrits utilisés par A.M.—elle l'a bien vu—les *bon-po* (et *bon-mo*) et les *gçen* figurent en bonne place dans les récits archaïques. On y trouve même déjà le nom de gÇen-rab mi-bo, rattaché au Žan-žuṅ et au Gu-ge, non pas certes en tant qu'initiateur du Bon comme dans la tradition postérieure, mais comme un bon-po important.[17] Dans le manuscrit P. 1040 (que A.M. connaissait sûrement, mais dont elle ne parle pas) il est même question du Bon tout court comme s'il s'agissait d'un texte sacré.[18] La tradition qui donne à la religion non-bouddhique le nom bon-po a donc ses raisons. Faut-il l'écarter? Je veux bien, mais que dire alors du nom choisi par A.M.?

3. *Le sens de Gcug et Gcug-lag.*

C'est ainsi qu'écrit A.M., toujours en majuscules. Or ce ne sont jamais des noms propres; ce sont des mots qu'il faut traduire. Le refus de le faire est une source d'erreurs. Les deux mots sont strictement équivalents, le premier n'étant qu'une abréviation du second. On l'emploie quand le style, la prosodie, l'exige – dans des vers – conformément à une règle bien établie dans les textes anciens. En prose on dit *čhos-lugs* (ou *-chul, -lam*) *bzaṅ-po* et *gcug-lag čhe-ba*. En vers on contracte en *čhos bzaṅ, gcug čhe* (avec des variantes, A.M., pp. 338–9, 343, 348, 350, liste des variantes, 353, 357, 360). Le mot *gcug-lag* couvre un éventail assez large de sens, de sorte qu'il est impossible de s'en tenir toujours à la même traduction (cf. Stein, 1983, pp. 180–82). Un repère chronologique est donné par la *Mahāvyutpatti* (ca. 814) où il sert à traduire scr. *ārṣa*, «sciences ou textes sacrés (relevant des *ṛṣi*)» (N° 1432) ou encore sciences ou textes des brahmanes (N° 5046), et par métonymie: *vihāra*, lieu où l'on cultive ou conserve des textes sacrés, comme sans doute dans l'université monastique de Nālanda. De là dérive le sens: «traités» (*śāstra*) de techniques, sciences, morale, art de gouverner, etc. (comme les *nītiśāstra*, etc.).[19] Cette acception est la plus répandue. Dans les dictionnaires modernes le mot est défini par *gsuṅ-rab, gžuṅ-lugs, sde-snod* et *dam-čhos* (les livres sacrés, *sūtra, tripiṭaka*) et on distingue 1) les deux sortes de traités de grammaire, et 2) la coutume religieuse et laïque (Ye-çes rdo-rje,[20] Dagyab, Čhos-grags, S.Ch.Das). La science la plus

[16] Ces mêmes «sorciers» officient lors des grands serments en prenant à témoin les divinités de ciel et terre, des montagnes et des fleuves, de soleil, lune et étoiles. On dit aussi, à propos d'un culte d'une divinité bélier (?), que les Tibétains croyaient aux «sorciers» et aux sorcières» (Pelliot, 1961, pp. 2–3 et 81–2). L'origine et la date de ces informations sont inconnues. Les deux *T'ang-chou* ont été rédigés tradivement (10e et 11e siècles). Le *T'ong-tien* (achevé vers 800), k. 190, ne mentionne pas les «sorciers».

[17] A. M. l'a noté (*Choix*, II, p. 19) à propos du manuscrit P. 1136. D'autres références (P. 1068. 2, 1134; 1194; 1289 et Thomas, AFL, p. 16) ont été données par S. G. Karmay, 1975 (2), n. 16. Un autre personnage du Bon postérieur est peut-être déjà connu dans un manuscrit ancien (cf. la notice «Théorie des Origines»).

[18] Il débute par la notice: «Ce Bon est le récit (l'histoire) du (?) par le Bon secret» (*Bon-'di gsan-ba'i Bon-gis* (sic!) *sul yan bslag-pa lo-rgyus*). Suit le titre. «Récit (d'origine, *rabs*) des (rites?) *rgyal* et *byin*» (*rgyal byin gyi rabs*) Un autre *bon-rabs* sert de modèle à un texte en langue étrangère, «conservé dans les archives» (P. 1248, *recto*):.. *'u ya' bu ča'i (či ?) bon-rabs/phyag-sbal na mčhis-pa la dpe blans-pa'*). Suit le texte.

[19] Pour l'étymologie, voir l'Appendice. Pour des exemples anciens de l'acception «traités», noter les huit ouvrages de philosophie attribués à Khri-sron lde-bcan dans le Catalogue de lDan-dkar (éd. Lalou, 1953, p. 336) Dans l'un de ces ouvrages il est question du (ou des) *gcug-lag* de Mar Mani (Stein, 1980, p. 333; d'autres exemples dans *Tib. Ant.*, 1, pp. 180–82, n. 65). Les techniques de magie noire de l'Uḍḍiyana (*byad* et *stems*), qui relèvent de «Bon et Yol», sont qualifiées de «mauvaises sciences» (*gcug-lag nan-pa*) dans un texte tantrique (ms. P tib. 443).

[20] Dictionnaire tibétain-mongol, éd. *Corpus Scriptorum Mongolorum*, IV, Ulanbator, 1959, p. 428b.

célèbre est la divination, surtout celle de Chine, de «Confucius» (déjà dans les manuscrits de Touen-houang; A.M., pp. 282–284)[21].

Une autre acception, non attestée dans le «vocabulaire indien» de la *Mahāvyutpatti* mais courante dans nos manuscrits, est celle de «sagesse». C'est ainsi que traduit Thomas (TLTD, vocabulaire: «wisdom»), et aussi H. Richardson (1977, p. 221): «wise teachings». Cette traduction rend effectivement un côté essentiel du sens. Dans la traduction du *Tchan-kouo ts'ö* (P. tib. 1291; Imaeda, 1980, p. 56), le nom propre Houei-tseu (*houei* signifie «sagesse») est à la fois transcrit et traduit: *gcug-lag* (*čan*) *Hye-che*. Dans l'histoire du roi Go-'phaṅ (P. tib. 990, p. 122), le ministre sage dit au roi ce qui fait l'ornement (l'excellence) d'un pays. Ce sont un roi sage (*rgyal-po' jaṅs-pa*) et un ministre de grande sagesse (ou: art de gouverner; *gcug-lag če-ba*). Une acception courante qui en est le développement (ou le contraire), c'est celle de morale, bonne conduite, sagesse de vivre, coutume ou conduite droite, correcte, etc... Dans la traduction du *Chou-king* (P. 986, l. 33, 152; *Tib.Ant.*, I. p. 276), la phrase (qu'on trouve aussi dans le «Récit des Ages»): «sagesse (ou tradition, morale, coutume) des générations d'autrefois» rend l'expression chinoise «les cinq enseignements immuables», à savoir la coutume ou conduite (*lugs*) de la piété filiale (*hiao*, tib. *sri-žu*) et de la loyauté (ou le courage, *ču-gaṅ*, *chin. tchong*); ces vertus sont évoquées ensemble avec le culte des ancêtres et des montagnes sacrées (*mgon-chun* et *sku-bla*). Il est naturel de trouver cette acception aussi dans les Maximes de morale (P.tib. 992.3, fol. 6 r°, l. 8–9). Critiquant la mauvaise conduite, on dit que les gens «courent sans discernement aux mauvaises coutumes (ou façons de vivre, *čhos-lugs ṅan-pa*) et disent qu'ils ne se soucient pas de la bonne coutume (ou conduite morale, *čhos-lugs bzaṅ-po*)». Dans le même recueil cette «bonne coutume ou conduite» (*gcug-lag bzaṅ-po*) est associée à la distinction du Bien et du Mal (*legs ñes*)[22]. Dans une critique analogue des mœurs (P. tib. 126, § 1), on fustige les gens qui «ne pratiquent pas le bouddhisme (*lha-čhos*) et courent comme des fous» (vers le Mal, comme dans P. 992). Pour un mariage il faut voir si les deux époux s'accordent en (ou avec la) morale ou bonne conduite (*gcug-lag daṅ sprod myi-sprod*; P. 992.2, fol. 4 v°, l. 5). Cette acception du mot est proche de ce qu'on appelle, dans la tradition postérieure mais aussi déjà à l'époque des rois, la «religion (coutume) des hommes» (*mi-čhos*; contraction de *mi-yi čhos-lugs*) par opposition à la «religion du dieu (des dieux)» (*lha-čhos*), le bouddhisme.[23] Les deux expressions *gcug-lag* et

[21] Mais l'interprétation du colophon du ms. I.O. 742 est erronée. C'est Koṅ-ce lui même qui est qualifié d'enfant sage ou de facultés surnaturelles (cf Stein, 1981, p. 270) comme dans le ms. P. 127 (A M., pp. 282–284) les «hommes sages». La fin du ms I.O. 748 doit être lue *ču-yag*, c à. d *Tcheou-Yi*, le *Yi-King* (Stein, 1981, p. 269; 1983, p 178).

[22] Il faut se rappeler qu'à l'époque, les *sūtra* apocryphes chinois sur le Bien et le Mal étaient très répandus en tibétain et en sogdien (*Legs-ñes kyi rgyu daṅ 'bras-bu bstan-pa*, Kanjur de Peking N° 1023 = Taishō vol. 85, N° 2881, cf Pelliot, 1920 et Tib.Ant., 1, n. 23). Ce *sūtra* est cité dans le recueil de maximes (P. Tib. 992. 4, fol. 14 r°).

[23] Cf. Stein, 1981 (2), n. 204. Les Dix Vertus (*dge-ba*) et les seize règles de conduite morale (*mi-čhos*), attribuées à Sron-bcan sgam-po dans la tradition tardive, sont déjà exposées dans la lettre de dPal-dbyaṅs (Śrīghosa) au roi tibétain vers 800 A.D. (Tanjur, N° 5842, vol. 144, pp. 123–2; Tucci, 1958, II, pp. 142). Il en est de même dans la lettre de Buddhaguhya à Khri-sroṅ lde-bcan (Tanjur, N° 3324–25, vol. 70, pp 284–2). Ce sont des maximes de sagesse associées au bouddhisme appelé *lha-čhos*. On retrouve cette association dans le recueil de maximes de morale *Prajñāśataka*, attribué à Nāgārjuna, traduit vers 800 (Tanjur, N° 5820, vol. 144, pp 1–4) On y dit que, si on observe le *mi-yi čhos-lugs* (c'est le *mi-čhos*), on atteint facilement le pays des dieux. Cette phrase est citée dans un manuscrit remarquable que je résumerai plus loin (p. 99), mais qui devra être étudié à part (*Tib.Ant.*, IV; cf. Stein, 1981, n. 67 et 71). La traduction du *Prajñāśataka* est attestée par beaucoup de manuscrits de Touen-houang (P. 66, 787.9; I.O. 617.2, 618). La phrase en question figure bien dans P 66. Nāgārjuna exalte encore le *mi-čhos* dans son

mi-čhos sont très proches et plus ou moins synonymes. Dans les «Prières de De-ga» (P. 16, l. 33), on exalte la bonté du roi *bouddhiste* qui a «diffusé la bonne coutume (conduite, morale, etc.) du (ou: et le ?) bouddhisme» (*lha-čhos gcug-lag bzaṅ-po*).[24] Dans le fragment parallèle P. 100, le même roi est loué pour son *gcug-lag čhos*. Malgré une allusion au premier ancêtre sPu-rgyal (devenu le nom du Tibet), il doit s'agir du bouddhisme puisque le résultat est que «le peuple eut la pensée de *bodhi* et la foi». Le côté moral de cette «bonne coutume» (*gcug-lag bzaṅ-po*) est souligné dans le *Prajñāśataka* (cf. n. 23): «quand le roi pense au Bien et au Mal (à leur distinction) du peuple, on dit qu'il y a un roi dans ce pays... (Quand il n'y pense pas), un tel roi n'est pas respecté (vénéré) par ceux qui connaissent la tradition (la coutume, etc., ou les textes sacrés)». Et un peu plus loin: «Ceux qui ne respectent pas les vieux, ceux-là ne deviendront pas (des sages) connaisseurs de la tradition (coutume, morale, etc.)».[25]

* * *

J'ai cité à dessein des exemples que A.M. n'a pas utilisés. Du fait qu'elle ne traduit jamais *gcug-lag* le problème se trouve obscurci. La donnée principale est la répétition d'une phrase stéréotypée, d'un cliché littéraire, dans les louanges à la gloire des rois de ca. 780 à 840 qui s'étend, rétroactivement, à leur premier ancêtre mythique. Cette phrase est construite en deux parties strictement parallèles selon une règle bien attestée du style ancien. Les deux parties peuvent être équivalentes. On va même jusqu'à couper en deux un seul nom ou une seule expression, soit avec le même verbe, soit avec deux verbes analogues. Les deux parties peuvent aussi être opposées ou hiérarchisées, mais complémentaires (roi et ministre, ciel et terre, hommes et animaux, règne et casque)[26]. On doit tenir compte du fait qu'il s'agit d'un

---

Nītiśāstra (Tanjur, N° 5822, vol. 144, pp. 9–2) Dans un ouvrage d'Aśvaghoṣa (traduit à la fin du 10e siècle; Tanjur, N° 5307, vol. 102, pp. 18–3), il est dit: quand on vénère père et mère, quand on a de la piété (*sri-žu*) pour les vieux, quand on pratique (ainsi) bien le *mi-yi čhos-lugs*, c'est là une conduite d'homme de bien (*ya-rabs*). Dans le recueil de maximes cité plus haut (P. 992.7, fol. 14r°), on insiste aussi sur l'union du bouddhisme et de la morale laïque (*lha-čhos myi-čhos 'brel-ma ste*) qui, par l'effort, permet de tout réussir. Dans deux autres manuscrits (P. 1283 et P. 2111, «Dialogue des deux frères»), le frère cadet demande comment est le *myi-čhos*. L'aîné répond: «Le *myi-čhos*, c'est d'être droit et rempli de piété filiale (*sri-žu*),..., plein de compassion,..., prudent et pudique (modeste)». *Mi-čhos* correspond à *manuṣya-dharma* (*Mahāvy.*, N° 8425) et *lha-čhos* à *deva-dharma*, mais je ne connais pas d'exemples précis de textes indiens. Pour *lha-čhos* désignant le bouddhisme, cf. Stein, 1981, n. 39 et 71 et Tib.Ant., 1, pp. 181–2, 190. Le Buddha est couramment appelé «dieu» (en ouigour: *tengri*; aussi pour Mani). Dans l'inscription de rGyal lha-khan (face Est), on dit que les hommes qui prennent refuge dans les Triratna prennent pour Dieu le Buddha (*lhar sans-rgyas gzun*).

[24] Pour A. M., cette phrase désigne la religion ancienne (p. 337). Il est vrai que la phrase débute par l'évocation du roi, souverain des hommes mais dieu. Mais par la suite on exalte sa miséricorde (*thugs-rje*) grâce à laquelle il a diffusé la «religion divine» (le bouddhisme) et la «bonne coutume», expressions qui peut aussi désigner le bouddhisme (cf. n. 28).

[25] Kanjur, vol. 144, pp 1–4 et P. tib. 66 avec quelques variantes: *gan-na rgyal-po dmans* (K.: *'bans*) *rnams kyi* (K.:*kyis*)/*legs ñes sems-par byed-pa yi/yul-de* (K.:*der*) *rgyal-po yod čes bya ... legs ñes sems-par myi-byed-pa/rgyal-po de-dag gcug-lag la/mkhas-pa rnams-kyis bsten myi-bya'*. Et: *gan-dag rgan-rabs myi-sten* (K.: *bsten*)*-pa/de-dag gcug-lag mkhas* (K. *mkhan*) *myi-'gyur*. A ma connaissance, l'original sanscrit n'est pas conservé. Ma traduction n'est qu'un pis aller. Cf. l'Appendice.

[26] Noms propres: P. 1289, l. 31, le fils de la vache, sKyi-lde ru-bran, est attrapé (l. 32): «sKyi-lde fut saisi là, Ru-bran fut saisi là». Dans la «Chronique» (Bacot, p. 102), rGyal sTag-bu sña-gzigs est appelé *bcan-po* sPu-rgyal et sPu-rgyal sTag-bu (p. 104). De Khyuṅ-po sPuṅ-sad zu-ce (p. 101), on dit (p. 106): «Khyuṅ-po sPuṅ-sad ... a offert,

procédé littéraire et que l'écrivain est libre de sa composition en variant les phrases. Dans le cliché qui nous occupe on écrit généralement *čhos bzań, gcug (-lag) čhe*, mais l'ordre peut être inversé. Les deux termes semblent être tantôt équivalents, tantôt légèrement différents mais apparentés. Aussi A.M. a-t-elle parfois hésité, d'autant plus qu'elle cherchait une religion et que les descriptions du *gcug-lag*, assez rares, suggèrent plutôt une sagesse politique on une morale de vie. Comme *čhos bzań* et *gcug (-lag) čhe* ne sont pas définis et paraissent être parallèles, A.M. a pensé (p. 357) que – face aux expressions qui désignent le bouddhisme dans la «chronique» (le *čhos* du Buddha ou le *čhos* supra-mondain) – il faudrait des expressions comme *Gcug-gi čhos* ou *Gcug-lag gi čhos* pour prouver que le Gcug ou Gcug-lag a été le nom de la religion prébouddhique tibétaine. Or elle ne l'a pas trouvée. On peut maintenant citer un exemple de *gcug-gi čhos* dans une traduction du *sūtra* apocryphe chinois *Pa-yang king*, mais là il n'a pas le sens qu'A.M. attendait. La phrase: «(Obtenir) le Tao (la *bodhi*, l'état de *buddha*) pour cent mille et dix-mille années» y est traduite par *gcug-gi čhos thob-pa*[27]. Mais A. M. a cru trouver ce qu'elle cherchait dans un texte religieux très particulier (le «Récit des Ages», voir la Notice). La «Bonne époque» y est caractérisée par l'expression *gna'i gcug-lagi čhos bzań-po*, «la bonne religion du Gcug-lag de jadis» (p. 357, 360). En s'abstenant de traduire *gcug-lag*, A. M. cache une tautologie ou un pléonasme: «la bonne religion de la tradition (de la morale, sagesse politique, etc.) de jadis». Mais le mot *gi* ne désigne pas ici un génitif ou une dépendance. Les deux termes sont équivalents ou presque, comme dans d'autres cas, et l'ordre des deux expressions est indifférent. Dans une variante qui se trouve dans le même texte (p. 364), on dit (comme ailleurs pour le bouddhisme): «la religion (ou

---

Zu-ce était fidèle». Dans les «Annales» (année 673), on parle du ministre mKhar (mGar) bCan-sña ldom-bu, mais en 676, on dit· «Le ministre bCan-sña a mené (une armée) au pays des Dru-gu, lDum-bu fit de Khri-bços une unité militaire».

Substantifs simples Pour une seule personne: *pha dań yab, ma dan yum*. Pour un couple: *khab dań dbyal, bços dań nams* (Taube, 1977, p 135; etc), *byin* et *rlabs* (Stein, 1981, p. 263, 267).

Avec verbes ou adverbes; 1) identiques: *rta bžugs ni gnam-la bžug, rman bžugs ni dgun-la bžugs* (AFL, IA, l 41); *se-mo bgrod nons, gru-bži bgrod noṅs* (P. 1134, l. 34, 36, 63; *se-mo gru-bži* est une seule chose). 2) Verbes différents: *skyin-dan bab-kyi 'og, rman-dań g.yos-kyi 'og* (AFL, IA, l. 39); *pu-drug gi ni ldag, nu-drug gi ni 'og* (Taube); *rin-bzan smyug re ldem, žal-bzan zla re 'od*; ou bien: *žal-bzan zla re 'od, chems-bzan 'grog re dkar* (etc., Lalou, 1958, pp 169–171); *lan-čhen kha'is blans, dug-čhen mčhus 'tuns* (P. 1134, l. 114); *kha yańs-kyis ni rci za, mgrin yańs-kyi ni čhu'thun* (AFL, IA, l. 84); *pha'i çid myi-thens, yab-kyi rman (rmad?) myi-chugs* (id , IB, l. 9; *lug ' cho, g.yań skyon* (l. 33) ou *lug ted, g.yan ded* (l. 36); *spo-ma sna ma-drag, ñe-du rgyab ma-rgod* (P. 1289, l. 33–4; *spo-ma ñe-du* est une seule chose).

[27] *Tib. Ant.*, I, P. 168–9. L'équivalence avec la phrase «obtenir la *bodhi*» (*lam thob, 'phrul-gyi lam, 'phrul-gyi čhos-lam*) y est certaine. On pourrait penser que, justement, *gcug* y correspond à Tao, mais ce serait une illusion. C'est ici un adjectif qui désigne l'excellence (du Tao, c.à. d. la *bodhi*), car le mot est parallèle à *'phrul-gyi*. On peut ajouter un autre exemple purement bouddhique. Dans le ms P 1.5 (*Choix*, I, pl 3, l 57), il est dit qu'en se rappelant un certain *mantra* au moment de la mort, «bien qu'on meure, on renaît comme dieu (*lhar skye'o*) du (ciel des) Trente-trois et on retrouve la mémoire du nom suprême (exalté, *gcug-gi mchan*) du Buddha. Que cet adjectif *gcug-gi* «exalté», élevé, est bien dérivé de «sinciput» (*spyi-gcug*, etc), cela est prouvé par certaines tournures bouddhiques. Pour dire que les rayons de lumière émanent du sinciput d'un *buddha*, on emploie l'expression *gcug-tor gyi gcug-nas* (Kanjur, N° 151, vol. VI, pp. 158–4; traduction vers 800). A la fin du *sūtra* apocryphe *Vimalaprabhā-pariprccha* (même époque; Catalogue de lDan-dkar, N° 107; Thomas, TLTD, I, p. 258), on donne comme titres équivalents *Čhos-kyi spyi-bo*, «Sinciput du Dharma» et «Quintessence du Dharma de tous les *buddha*». L'emploi de l'adjectif *gcug-gi*, «exalté», s'est maintenu. Selon Ñan-ral (12e siècle), le Roi de Chine, Kon-ce 'phrul-čhun, est célèbre comme «roi suprême (exalté) des *buddha*» (*sans-rgyas kyi gcug-gi rgyal-po, Čhos-rgyal mes-dbon rnam-thar*, p. 166)

coutume), la bonne tradition (morale, sagesse, etc.) des générations d'autrefois» (*myi-rabs sṅa-ma'i čhos gcug-lag bzaṅ-po*) pour la bonne époque, et pour la mauvaise: «chaque pays à sa religion (coutume) et sa tradition (morale, etc.)» (*yul-re čhos-re gcug-lag re-re*). On a vu plus haut l'exemple des «Prières de De-ga» où «la religion des dieux, la bonne coutume (tradition, morale, etc.)» doit désigner le bouddhisme et non la religion pré-bouddhique.[28]

On l'a déjà noté, même s'il s'agissait de la tradition sur l'antiquité la plus reculée, quand le mot *gcug-lag* est défini en détail par des exemples concrets, il ne désigne pas une «religion», mais des institutions politiques ou administratives ou une bonne conduite. A. M. le reconnaît (p. 346). Dans un chant de nature politique («Chronique», p. 113; A. M., pp. 344–5), quand on évoque la venue du premier ancêtre divin, celui-ci est présenté comme le chef de tous les pays et des roitelets grâce à la «bonne religion» et au «grand *gcug(-lag*, A. M.: «parce que sa bonne loi était le Grand Gcug», traduction impossible). La phrase est peu explicite, mais paraît désigner une sagesse politique. Dans la légende de cet ancêtre (*ibid.*, p. 81; A. M., p. 346), on décrit l'excellence du pays et de ses habitants. Ceux-ci étaient à la fois sages (*'jaṅs*) et valeureux (*dpa'*). Ils relevaient (?) d'une «bonne religion» (ou coutume, *čhos bzaṅ*) et les chevaux étaient rapides. Cette «religion (coutume) était différente de celle des autres rois». Après une phrase obscure, on dit que les hommes honorés revêtaient les vêtements de la politesse (*rje-sa*), et cela fut l'origine des grands hommes et des hommes honorés.[29] Aussi obscur que soit ce passage, il me semble faire allusion aux distinctions honorifiques qui récompensaient les sages et les braves (cf. *Tib.Ant. II*). Ce thème caractérise les rois Sroṅ-bcan sgam-po (Chronique, p. 118) et Khri-sroṅ lde-brcan (p. 114; A. M., pp. 343–4, 349). Sroṅ-bcan sgam-po tire son nom ou surnom (*sgam-po*, «sage») du fait qu'il fut, en haut, un souverain sage (*sgam*) et que son ministre, en bas, fut également sage (*'jaṅs*). C'est pourquoi, parmi d'autres institutions de sagesse politique figurent bien l'éloge pour les sages (*'jaṅs-pa*) et le respect pour les braves (*dpa'-bo*). Comme «sa religion (coutume) était bonne et son règne élevé (*čhos bzan srid mtho-ste*), tout le monde était heureux». C'est lui qui a introduit l'écriture au Tibet et, de ce fait (*byuṅ-nas*), toutes les bonnes règles (ou écrits) de la religion (coutume, institutions) du Tibet (*Bod-kyi čhos-kyi gžuṅ bzaṅ-po*) sont apparues pendant son règne. Ce furent «le grande côde (et?, à savoir?) le *gcug-lag* (tradition, morale, bonne coutume, etc.) du Tibet» (*Bod-kyi gcug-lag bka'-grims čhed-po*; cf. n. 29), à savoir la hiérarchie des ministres, les pouvoirs (respectifs) des grands et des petits, les récompenses

[28] A.M. (p. 200, 339–40) dit bien que cela désigne «le système de gouvernement utilisé par Khri-gcug lde-brcan» (un fervent bouddhiste!). Mais elle pense que ce système s'appuie sur la religion ancienne. Il est vrai que le cliché en deux expressions parallèles est aussi employé pour le premier ancêtre mythique et qu'une certaine ambiguité règne souvent dans l'emploi de cette formule. On y reviendra. Ici on notera une petite différence. Pour ce roi on dit *gcug-lag bzan-po*, alors que dans l'évocation de l'état ancien on dit toujours *gcug-lag čhe-ba* («grand» et non pas «bon»). Dans un ouvrage attribué à Khri-sroṅ lde-bcan (cf. n. 19; Tanjur N° 5839, pp. 98–1), on salue Samantabhadra («Tout Bien») parce qu'il «proclame le bon *gcug-lag* (*bzan-po*) qui couvre tout par la Vertu» et parce que (de ce fait) «il réalise bien les bienfaits pour le monde entier». On trouve aussi *gcug-lag bzaṅ-po* dans le «Récit des Ages» (voir la Notice).

[29] Dans ce passage et les suivants, A.M. a choisi une traduction abusive pour *čhos*, à savoir la «bonne Loi» et «sa Loi», mots qu'elle compare avec l'expression *čhos-khrims* du Traité de 821–2, traduite par «loi civile» (p. 343–4, 346; de même p. 377 pour le règne de Sroṅ-bcan sgam-po). Mais *čhos* ne signifie jamais «loi». Cette traduction ne vaut que pour le *saddharma* (la Bonne Loi, le Dharma) des bouddhologues (cf. A.M., n. 543, pour *čhos bzan-po*, «la bonne Loi», c.à d. le bouddhisme, dans une inscription). Pour A.M. les phrases de ce passage sont mal écrites et en désordre (p. 340, 200) parce que c'est le premier ancêtre qui a apporté la «bonne religion». C'est qu'elle a tendance à tirer de cette mention une sorte de repère chronologique pour la religion ancienne (aussi p. 357; cf. ici p. 95).

pour les bons et les punitions pour les délits, etc.. Rien de religieux dans tout cela. Il en est de même pour Khri-sroṅ lde-brcan. Comme la «religion (coutume) était bonne et le règne grand» (*čhos bzaṅ srid čhe-ste*), «le roi (se ?) tenait dans le pays entre ciel et terre, et son grand *gcug-lag* (sagesse, art de gouverner, etc,) qui faisait de lui le souverain des hommes et des animaux, était de nature à servir de modèle aux hommes». En quoi consistait donc ce *gcug-lag*? C'etait donner des récompenses pour le bien (*legs*) et des punitions pour le mal (*ñes*), respecter les sages et les braves, etc.. Là encore, rien de religieux. Mais à la fin le roi est loué parce que, «ayant trouvé la religion du Buddha (*saṅs-rgyas kyi čhos*), il construisit partout des monastères (*gcug-lag khan*)». Ayant ainsi «établi la Religion» (*čhos bcugs-nas*) et ayant pensé à tous avec bonté, «il fut délivré du *samsāra* et accéda au *nirvāṇa*» (*skye-çi las bsgral-to, g.yuṅ-druṅ bton-to*).[30]

A. M. a bien reconnu cet aspect administratif (p. 350) et même de «règles constitutionnelles et administratives» (p. 377). Pour elle, ces aspects sont les plus visibles parce qu'il s'agit de documents officiels. Voyons donc la définition qu'on trouve dans le «Récit des Ages», texte religieux qu' A. M. rattache, à tort, à la religion très ancienne (analyse, pp. 357–366; cf. ici la Notice). On y parle d'une «bonne période» où on était heureux. C'est celle où «hommes et dieux n'étaient pas (encore) séparés». Elle est suivie d'époques de plus en plus mauvaises de «Calamités» pendant lesquelles les hommes devenaient de plus en plus mauvais. Ils n'agissaient plus selon la «bonne religion et la bonne conduite (morale, etc.)» de jadis. Dans la plupart des passages, ces formules ne sont pas explicitées. Mais on trouve quelques indications plus précises (A. M., pp. 360–1). A l'époque mauvaise il y a une «religion» (*čhos*) mauvaise. En quoi consiste-t-elle? Les démons inciteront les hommes à agir mal; les méchants deviendront riches, les innocents deviendront pauvres. Ensuite ce sera pire. Au lieu d'un seul roi, il y en aura beaucoup et au lieu d'une seule «bonne religion et bonne conduite (morale, etc.)» chaque pays aura les siennes (cf. ci-dessus). Les hommes mépriseront cette «bonne religion» (etc.) de jadis et ils agiront selon une «religion nouvelle» (*čhos sar-pa*; A. M. pense au bouddhisme). C'est assez vague, mais *čhos* et *gcug-lag* sont parallèles et à peu près identiques. On trouve des détails dans une variante de ce texte. (A. M. pp. 362–3). Ce sont des adages ou des maximes de sagesse tout à fait analogues à d'autres textes de ce genre (P. 992; *Sum-pa ma-çags*; Dialogue des deux frères; Histoire du roi Go-'phaṅ). Les fourbes seront puissants (Thomas, AFL, IV, l. 1–2), les riches seront loués comme «sages» même s'ils sont mauvais, et les pauvres – même sages – seront vilipendés comme «vilains» (mauvais, *ṅan-pa*). On donne des exemples. Un fils mauvais sera loué par ses parents comme un sage (car il est devenu riche) alors qu'un autre fils qui est juste, ne fait pas le mal et est un homme de (bonne) conduite (morale, etc.; *gcug-lag gi myi*), on le dénigrera comme mauvais. On écoutera les mensonges d'un riche et on se moquera des paroles d'un pauvre. On négligera les parents s'ils sont pauvres, alors que les riches seront aimés comme des parents même s'ils ne le sont pas. On n'aura plus ni honte ni retenu, «un homme adultère ou un voleur sera plus admiré qu'un héros valeureux au combat». Les femmes seront perverties et sèmeront la discorde entre père et fils, frères aînés et cadets qui s'entretueront.

On le voit, ces mauvaises mœurs sont le contraire de ce que les recueils de maximes, mais aussi la «Chronique» à propos des deux rois, considèrent comme les règles de conduite

[30] Sur ces expressions bouddhiques de traductions faites à partir du chinois, cf. *Tib. Ant.*, I, pp. 169–70. Le mot *g.yuṅ-drun* y correspond à *nirvāṇa* et *bodhi*.

propres à la «bonne religion et au bon gouvernement (etc.)». Il n'est pas question de religion ici. La «bonne religion (ou coutume)» consiste à se conduire selon la morale et la sagesse (et naturellement ces principes sont aussi courants en Chine et dans l'Inde).

Les deux parties[31] de ces manuscrits sont bien des textes religieux, l'un archaïque, l'autre «classique». Cette dernière évoque bien les temps anciens, mais cela ne prouve pas que le cliché qui nous occupe désigne la religion ancienne de ca. 650 A.D. Il s'agit d'une évocation du bon vieux temps où tout allait bien, rattachée ailleurs aux rois, historiques et légendaires, des temps anciens qu'un folkloriste classerait dans la catégorie des «héros civilisateurs».

On l'a vu, A. M. a bien vu le caractère de morale et de sagesse politique. Si elle a quand même pensé à une religion, c'est que le cliché en question (*čhos bzaṅ*, etc.) est appliqué aussi au premier ancêtre divin, que le roi porte le titre «fils de dieux» (*lha-sras*) et qu'il est présenté comme muni de pouvoirs surnaturels. De plus les termes du cliché sont souvent associés à des expressions comme «coutume des dieux (ou divine)» *lha'i lugs* (A. M. traduit abusivement: «système des dieux», p. 349), «sagesse (etc.) des dieux» (*lha'i gcug-lag*) et «religion (façon d'être) de ciel et terre» (ou du ciel seulement, *gnam (sa'i) čhos*; A. M., p. 350: «Loi du Ciel»). On parlera plus loin de ces métaphores. Quant aux titres, ils étaient courants sous les rois bouddhistes (et conçus sur le modèle des titres chinois; cf. Stein, 1981)[32], et non pas à l'époque de Sroṅ-bcan sgam-po. D'autres titres hyperboliques (*lha-dpal*, etc.) étaient même appliqués à des ministres ou autres personnages éminents. A. M. retient aussi le fait que, dans une version du «Récit des Ages», l'époque légendaire ancienne est rattachée à 'Broṅ-zi (legs?) qui est le treizième roi légendaire dans la tradition postérieure. Et elle pense que c'est un «premier jalon chronologique très précieux» (p. 359). L'existence de mythes et de légendes non-bouddhiques vers 800 A.D. est certaine. Mais cela n'est pas suffisant pour donner à la religion archaïque (qu'on ne peut dater) le nom de *gcug* ou *gcug-lag* ou *čhos-bzaṅ*. Ces mots étaient courants à l'époque des rois bouddhistes. Dans le Traité de Lhasa de 821–22, la Chine est traitée en égal du Tibet parce qu'elle avait le même «grand *gcug-lag*» et la même «bonne religion». A. M. a bien reconnu (p. 379) qu'il s'agit là «d'organisation sociale et politique», et non pas de religion. De plus, cette phrase a été empruntée à la traduction du *Chou-king* (cf. Stein, 1981, n. 51 et *Tib.Ant.* 1, p. 211).

* * *

Puisque les deux termes parallèles du cliché sont plus ou moins équivalents, pourquoi ne pas donner à la religion ancienne le nom de *čhos*? On verra que Haarh l'a fait. Est-ce parce qu'on pouvait confondre ce mot (*čhos*) avec le *čhos* (Dharma) qui désigne le bouddhisme? Il ne semble pas. Le choix d'A. M. est surtout dû à plusieurs textes qui parlent des dieux dans des phrases où l'on trouve le mot *gcug* seul. Or, au lieu de rappeler chaque fois que ce mot est

[31] Tout ce qu'on vient de lire sur la «bonne religion» (etc.) de jadis ne se trouve que dans la partie de style «classique» et n'est jamais mentionné dans la partie en style archaïque. Voir la Notice «Récits des Ages».

[32] On peut encore citer le ms. P. 2111, écrit dans la région de Touen-houang et datant du début du 10e siècle (cf. Uray, 1981, p. 88). On y dit que «conformément à l'usage ancien (*rñiṅ-lugs bžin*) il y a eu fidélité entre le roi de Chine (*rGya-rje rgyal-po*) et les expéditeurs de la lettre. Et. «Grâce à la manière divine (ou; «des dieux» *lha'i lugs*) du grand roi (de Khotan ?), les petits rois soumis à sa protection «sont traités de façon égale (?; 1.3: *rgyal-po čhen-po'i lha'i lugs-kyis//skyab 'og-na rgyal-phran...*). Les mêmes comparaisons élogieuses sont courantes dans le style épistolaire. Le destinataire y est souvent dit: «pareil aux dieux» (*lha daṅ 'dra-ba; lha-dpal 'phrul daṅ mchuṅs-pa; dgun daṅ 'dra-ba*, cf. Stein, 1981, pp. 247–8, parfois le mot «pareil à» est supprimé).

le même que *gcug*, abréviation de *gcug-lag*, A. M. lui donne une autre valeur plus abstraite. Elle rejette une autre acception de ce mot seul («sinciput», élévation). C'est là que réside, à mon sens, la principale source d'erreur. Dans les textes en question on dit à propos des rois que «*gcug* ne varie pas» et d'autres formules qu'on verra plus loin (n. 34). Cherchant une grande et «vraie» religion, comportant un principe abstrait, et aidé en cela par son refus de traduire les mots, A. M. néglige, dans ces cas, le fait que *gcug* n'est qu'une abréviation de *gcug-lag*. Ne se contentant pas de l'idée que les dieux et les ancêtres divins ont institué une «bonne religion» et une «sagesse (politique)», *gcug-lag*, elle a défini le *gcug* de ces passages comme «L'Ordre du Monde», et elle l'a comparé plus tard au Tao chinois (pp. 351, 353–4, 365; confusion entre *gcug* et *gcug-lag*, pp. 352, 357, 376–7). Mais nulle part, dans aucun texte de l'époque n'apparaît une définition quelconque de *gcug* comme «Ordre de l'Univers». Il est curieux de constater que, partant de la même phrase stéréotypée (*čhos bzaṅ, gcug čhe*) E. Haarh s'est permis le même genre d'induction en définissant *čhos* comme «ordre universel ... à la fois dans la nature ... et dans la société ... garanti par le roi tibétain» (p. 447, n. 6; cité par P. Kvaerne, 1972, p. 34). A. M. y a aussi pensé (p. 354). Elle pense que *gcug* est «l'Ordre du Monde» parce que *gcug-lag* est parallèle à *čhos bzaṅ*, la «Bonne Loi» introduite par le premier ancêtre (mais cette traduction est trompeuse, cf. n. 29). Aussi abusive que soit cette façon de créer une notion abstraite à partir d'un sens concret (*čhos*, abréviation de *čhos-lugs*), le mot *čhos* conviendrait mieux que *gcug*. Il n'y a pas seulement analogie avec le Tao chinois, mais aussi avec le *dharma* indien, non pas le Dharma du bouddhisme, mais le *dhamma* des inscriptions d'Açoka qui y désigne le bon gouvernement du roi garantissant les bonnes mœurs et les pratiques religieuses de toutes les communautés, hindouistes et bouddhistes.[33]

Mais revenons au mot *gcug* seul tel qu'il apparaît dans un certain nombre de textes en rapport avec les dieux du ciel et des ancêtres divins. On peut diviser ces textes en deux groupes: 1) les phrases du type «*gcug* ne varie pas» servant à glorifier le bon règne du roi (variantes: règne ne varie pas, casque est ferme, etc.); 2) des phrases où le mot *gcug* est associé aux divinités (*lha* et *phyva*). A. M. ne traduit jamais ce mot et l'interprète toujours dans le sens «Ordre du Monde».

On peut commencer par l'inscription de la tombe de Khri-lde sroṅ-bcan (Richardson 1969; A. M., pp. 349–50). Le premier ancêtre, fils des dieux devenu souverain des hommes «avait un bon système religieux: le Gcug n'a jamais varié» (mais il faut plutôt traduire: «quant à la

[33] Le *dhamma* de ces inscriptions est la morale; il est à distinguer du *saddharma* du bouddhisme (E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, pp. 248–255 et W. Schumacher, *Die Edikte des Kaisers Aśoka*, Konstanz, 1946, p. 20, 25, 27–29, 43). On y trouve les œuvres de bienfaisance pour tous, la juste application de récompenses et de punitions (comme dans la «Chronique»), le respect de père et mère, la critique des sacrifices d'animaux et des rites (de mariage, en cas de maladie, etc.), le vœu que les hommes atteignent le monde céleste, l'insistance sur la bonne conduite (*dharmamangala*). Ce sont les «règles antiques» (Lamotte, pp. 249–250). On y trouve même le thème de la séparation des hommes et des dieux quand le monde allait mal et, au contraire, de leur mélange («comme aux vieux temps») à l'époque du roi, grâce à ses «mérites moraux» (P. Meile, «Mīsa devehi chez Aśoka», *J As.* 1949, 2, pp. 196–198, 201, 210–11, et J. Filliozat, «Les deva d'Aśoka, dieux ou divines majestés», *J.As., 1949, 2. p. 225_247)*. Je ne cite ces édits qu'à titre de comparaison, pour éclairer un type de pensée, sans penser à des emprunts. Les pélerins Fa-hien et Hiuan-tsang ont vu ces inscriptions et en parlent (Lamotte, p. 267). Mais les Chinois et les Tibétains ne connaissaient sans doute que la légende (*Aśokāvadāna, Divyāvadāna*; Lamotte, p. 66, 266). Mais il y a eu des échos. Meile a cité des exemples brahmaniques et bouddhiques. Dans le *Lotus de la Bonne Loi* il est question d'un «âge d'or où hommes et dieux vivaient ensemble» (Burnouf, chp. VIII, p. 123; éd. Kern. p. 202; Taishō, vol. IX, N° 262, k. 4, p. 27c: «les *deva* y verront les hommes et les hommes y verront les *deva*», en chinois: «hommes et *deva* se mêleront (ou: auront des échanges) et se verront les uns les autres»).

bonne religion, le *gcug(-lag)* n'a jamais varié» ou «ne s'est jamais altéré»). Dans la première partie du cliché, l'expression n'est pas abrégée (*čhos-lugs bzaṅ-po*); dans la deuxième partie, l'expression est abrégée pour des raisons de prosodie (*gcug* seul). Le vers strictement parallèle qui suit évoque «le grand pouvoir (*mṅa'-thaṅ*), son efficience (*byin*) n'a jamais diminué». Suit un vers moins bien équilibré: «quant au casque, sa puissance (*brcan-pa*) est toujours *comme* le grand *gcug-lag* éternel». Ailleurs on dit toujours «casque puissant» (*dbu-rmog brcan*). Dans le vers, le mot «puissant» devrait suivre le mot «casque», et dans la seconde partie on devrait avoir quelque chose comme «n'a jamais été amoindri».[34] Au lieu de

[34] On peut faire ressortir les procédés de composition par la comparaison des variantes. Pour plus de clarté prenons d'abord trois inscriptions.

1) Khri-lde sron-bcan.			
a. *čhos-lugs bzan-po*	*ni*	*gžar*	*gcug myi-'gyur*
b. *mna'-than čhen-po*	*ni*	*nam-khyan*	*byin myi-ñamste*
c. *čhab-srid*	*ni*		*(phyir-žin čhe)*
d. *dbu-rmog*	*ni*	*yun-du*	*bran-pa'i (g.yun-drun gi gcug-lag čhen-po bžin-du, lha'i lugs dan mthun-par, gnam-gyi čhos dan mchuns)*
2) 'Phyon-rgyas.			
a. *čhos gcug-lag*	*ni*		*lugs-kyis bzaṅ*
b, d. *dhu-rmog brcan-po*	*ni*		*byin-du čhe'o (yab-myes kyi lugs bžin, gnam-sa'i čhos dan ni'thun-par mjad)*
3) Traité de Lhasa.			*gduṅ ma-'gyur-bar ..*
a. *gcug-lag čhen-pos*	*ni*	*yund-kyi*	*srid bcugs*
čhos-khrims bzan-pos	*ni*		*myi'i lugs bsran (phyir-žiṅ čhe)*
c *čhab-srid*	*ni*		
d. *dbu-rmog*	*ni*		*slar-žiṅ brcan-pas .*
a.		*nam-žar*	*gcug myi-'gyur*
b.			*byin myi-ñams-pa'i (g yun-drun gi rgyal-po čhen-po yin)*
4) «Prières de De-ga»			
a. *čhos gcug*	*ni*		*lugs-kyis bzan ..*
b-d. *dbu-rmog brcan-ba'i*	*ni*		*byin čhe-bas*
čhab-srid			
dbu-rmog brcan,			*byin-kyis..*
mna'-than čh-ba'i			
a.		*nam-žar yan*	*myi-'gyur-ba'i gcigs-kyi rdo-riṅ sku-che g.yuṅ-drun du bžes-te*
c. *čhab-srid mjal-dum*			*g.yun-drun tu brtan, sku-che rin*
c *čhab-srid*			*rje'i gtun ma-'gyurd-te (g.yun drun tu brtan...)*
a. *lha'i lugs*			*ma-mñam (=ñams)-te*
c. *čhab-srid kyi phaṅ mtho-ba...*		*nam-tu yan*	*myi-'gyur-žiṅ brtan-bar...*
a. *Bod rje-blon gcug-lag*	*ni*	*nam-žar*	*myi-'gyur*

La prosodie a été bouleversée. On passe de vers à la prose. Les éléments sont tantôt associés tantôt dissociés. Richardson (1969, n. 17) admet la possibilité de *gcug* «sommet, sinciput» (adverbialement) et compare, à juste titre, avec *mtha'r myi-gyur* («Chronique»): «à la fin» ou «aux confins». On trouve la hauteur dans 4) (*phan mtho*), et cette expression est confirmée par une autre Prière (P. 999, 1.7): «règne élevé (au sommet? *rce*), efficience large» *čhab-srid rce* (un *g* est écrit en-dessous)*-mar mtho-žin byin-rlabs yaṅ-bas.* Quant à ce qui ne change jamais «aux confins» ou «à la fin», on en verra un exemple à propos d'animaux (p. 103, *mtha'myi-g yo*). La même idée est exprimée par une variante. Pour des animaux on recherche (quelque chose) d'éternel (*g.yun-druṅ*). Alors «les confins de l'enclos ne diminueront d'aucune façon» (AFL, VI, § 12: *ra-mtha' ni čan myi-'gri*). C'est un oracle en vers, mais en

cela on trouve une *comparaison* avec le grand *gcug-lag* (peut-être suggérée par le *gcug* du premier vers). Cette dernière expression reçoit l'adjectif «éternel» qui devrait qualifier le casque. Mais naturellement, un auteur est libre de varier ses phrases. L'inscription poursuit en disant que le roi Khri-lde sroṅ-brcan a régné selon les mêmes principes («manière divine», «coutume [ou principe] du ciel». Dans l'inscription analogue de Phyoṅ-rgyas (de Khri-sroṅ lde-brcan; Richardson 1964) on dit que le roi a régné à la manière (*lugs bžin*) des ancêtres, que le *gcug-lag* (sic! et non le *gcug*) divin (*lha'i gcug-lag*) n'a jamais diminué (*ma-ñams*, comme le «pouvoir» dans l'autre inscription: *myi-ñams*) et que cette façon de régner était conforme à la manière ou au principe (*čhos*) de ciel et terre. A. M. a bien fait ressortir (p. 350) que les rois historiques justifient leur règne par la nature divine de leur premier ancêtre descendu du ciel. Mais elle voit dans leur *gcug-lag* des aspects non seulement civils, mais religieux. Cela à cause des formules synonymes «manière des dieux» (qu'elle traduit: «système des dieux»), etc. A mon sens, ces formules n'impliquent pas que le *gcug-lag* (et non le Gcug) était aussi une religion. On exalte seulement ce bon gouvernement en l'attribuant au premier ancêtre (mythique) et en le qualifiant de ce fait d'épithètes hyperboliques. De la même façon le titre des rois (*'phrul-gyi lha bcan-po*) a été rétroactivement attribué à cet ancêtre mythique. Quant aux comparaisons élogieuses, ce sont des métaphores littéraires (peut-être d'inspiration chinoise).[35] Nous en parlerons plus loin.

Mais revenons encore aux expressions déjà citées plus haut (p. 95, «manière des dieux»). Elles se retrouvent dans un document nouveau et très important (Richardson, 1977; I.O.370.5). Il exalte les rois Khri-sroṅ lde-bcan et Sroṅ-bcan sgam-po pour avoir adopté le

---

prose (§ 13, l. 65) on dit: si on rend un culte à un bon dieu, «bétail et champs ne diminueront jamais» (*mtha' myi-'gyur*). Un autre oracle, en vers, conclut (§ 28): «naissance glorieuse, jamais ne diminuera» (*dpal-skyes ni mtha' myi-gri*).

Pour compléter, j'ajoute des variantes moins officielles.

5a. Première inscription du rKon-po

lha-sras kyi čhab-srid/ /di-ltar mtho. dbu-rmog brcan-pa/ /lha-sras gnam dan 'dra-ba. (Le frère) *čhu-srid/ /g. yun-druṅ dan 'dra-ba.*

5b. Deuxième inscription du rKon-po *bu-cha pheld rgyud/ /nam-žar/ /srid g. yun-drun dan mchuṅs-par.* (*Si-tsang yen-kiecn*, Lhasa, 1982, N° 2)

6. «Chronique» (p. 113, l. 25, 35).

lha-sras ni myi'i mgon .. yul-mtho ni sa gcan-bas. ..čhos-bzaṅ ni gcug čhe-bas ...lha-sras ni gcug čhe-ba. ..čhos-bzan ni (ʳjed gçin-žin)

7. P. 1552. 2, verso (3) ligne isolée.

lha-sras/ /gcug čhe lha-ris myi-mgon /sa dban, čho gchan, rigs bchun, byar(?) gñan.

8. «Darma tombé du ciel».

myi-mgon lha-sras/ /rgyal-mčhog ste (..bouddhisme..) *gcug-lag 'di-ltar* (comme océan, Sumeru)/ */'di mjad gžuṅ bcugs, riṅ lon-te.* (*myi-lus thob-kyan*)/ */lha'i lugs.čhos-bzaṅ gcug-lag rñin/ /nub mod* (l'inverse de *gcug myi-'gyur*).

[35] Richardson (1964, n. 3) s'est demandé si *lha'i lugs* et *gnam-sa'i čhos* sont antithétiques (bouddhisme et Bon) ou, plus probablement, tous deux épithètes du Bon comme l'avait pensé Tucci (cf. aussi Snellgrove et Richardson, 1968, p. 59, 96). Richardson (1978, n. 5) a accepté l'idée d'A.M. que les expressions «ésotériques» ressemblent aux conceptions chinoises de l'art de gouverner, mais ont aussi des caractéristiques tibétaines distinctes. Il a relevé ailleurs, à juste titre, le style et le langage «d'un régime colonial de frontière» et il s'est demandé s'il n'y a pas, dans ce texte, une influence chinoise (1977, p. 233). En effet, certaines phrases des inscriptions ont été empruntées à la traduction du *Chou-king* (*Tib. Ant.*, I, pp. 211–12 et Note additionnelle dans *Tib. Ant.* II) Cf. ici la Notice «Prières de De-ga».

bouddhisme (ce qui est confirmé par l'inscription de sKar-čhuṅ; Stein, 1980). Grâce au bouddhisme, ici clairement désigné par le mot *gcug-lag* (l. 7), le pays était heureux et puissant; le peuple était honnête et avait une «grande manière (correcte de vivre, *čhab-gaṅ, lugs* čhe, l. 9).» Suit une phrase tirée du *Prajñāśataka* sur le *myi-chos* (bonne coutume) qui prépare au *lha-čhos* (bouddhisme; cf. n. 23). Cette phrase illustre ici la bonne conduite du peuple. On dit ensuite que (le roi et) le peuple, bien qu'ayant des corps d'hommes, avaient des «manières de dieux» (*lha'i lugs*, l. 12) et qu'une telle façon de vivre était différente de celle des autres royaumes et hommes (comme dans le Traité de Lhasa à propos du *gcug-lag*). Cela ne s'est jamais vu et ne se verra plus jamais (l. 13) et c'est même rare chez les dieux (*lha-la dkon-ba yin*). Enfin, on fait allusion au fait que «le père étant mort et le fils (le roi) encore jeune», la «bonne religion» (*čhos-bzaṅ*) et le «*gcug-lag* ancien» (*rñiṅ*) avaient disparu. Après quoi on se demande comment la vraie religion des Dix Vertus (cf. n. 76) et du *vinaya*, la loi royale et les instructions sages des ancêtres seront (ou pourront être ?) exercées «à la manière tibétaine» (*Bod-kyi čhos-lugs ltar, ga-la byed*, l. 16). Les deux dernières lignes sont consacrées à des questions de doctrine bouddhique.

L'interprétation complète de ce document pose des problèmes et ne peut prendre place ici. En tout cas l'idéal d'un bon règne et de sages coutumes d'autrefois est attribué à Sroṅ-bcan sgam-po au même titre que le bouddhisme. L'emploi des mêmes mots (*gcug-lag*, *lha čhos*) et d'épithètes élogieuses (*lugs čhe, lha'i lugs*) suggère une assimilation subtile.[36]

On peut maintenant examiner le Traité de Lhasa (821–2, face Est) qui est un document officiel parallèle aux deux inscriptions citées plus haut. Mais la composition des phrases est différente (variations de l'auteur; A. M., pp. 341, 349). On nomme d'abord le roi Khri-gcug lde-brcan avec son titre *'phrul-gyi lha bcan-po*. A la 5e ligne ce titre est donné au premier ancêtre mythique. Depuis qu'il a inauguré le pays, sa *lignée* (et non pas son bon gouvernement, *gcug-lag*) n'a pas varié (ne s'est pas altérée, *gduṅ ma-' gyur*). Dans le pays, exalté comme pur (autre cliché fréquent), il est venu du pays des dieux comme souverain des hommes, il a établi son règne permanent (*yund-kyi srid bcugs*) grâce à son grand «art de gouverner» (etc. *gcug-lag*; Richardson: "by great wisdom and method"); et grâce à sa bonne loi religieuse (*čhos-khrims*, sans doute la même chose) il a rendu droites les coutumes des hommes (*myi-yi lugs*).[37] C'est (l. 12) grâce à son «casque puissant» que son «art de gouverner» (etc., *gcug* ici pour *gcug-lag*?) n'a jamais varié ("his wise order was immutable"). Il a été un grand roi de l'éternel (*g.yuṅ-druṅ*; Richardson: "Of the Eternal Svastika") dont l'efficience (*byin*) n'a jamais diminué. Le mot «éternel» est ici l'épithète du roi et non du *gcug-lag* comme dans l'inscription de Khri-lde sroṅ-brcan (où *byin* va avec le pouvoir et où le casque n'a pas l'épithète «puissant»). J'ai conservé ici l'interprétation de Richardson et d'A. M. (*gcug* est

[36] Le but de ce texte (montrer l'origine du bouddhisme au Tibet) est clairement indiqué par le titre: "*dar-ma* (c. à d. livre) tombé du ciel, en un rouleau». Dans la tradition postérieure, ce premier livre bouddhique est daté de l'époque de Lha Tho-tho-ri, ici de Sroṅ-bcan sgam-po (et ses ancêtres?). Richardson (1977) n'a pas discuté la valeur des termes. Il a pensé que le texte émane du successeur de Khri-sroṅ lde-brcan. Mais alors la phrase sur le déclin du bouddhisme fait difficulté. Il me semble que cette phrase (à la mort du père, le fils étant jeune) fait allusion à la situation évoquée (avec cette phrase) dans le *sBa-bžed* (voir plus loin, p. 115) Le jeune roi doit être Khri-sroṅ lde-brcan.

[37] L'expression *myi'i lugs* est analogue à *myi'i čhos-lugs* (la morale, etc.; cf. n. 23). Pour les équivalences de *čhos, lugs gžuṅ, chul*, cf. *Tib. Ant.*, I, pp. 180–82 et n 63). On peut y ajouter *gcug* (= *gcug-lag*) illustré par un exemple du ms. P. 1194 (Stein, 1971, p. 512, n. 87 et p. 543, n. 21): (l. 19) *čhos-gsar ma-lagso...*, *rñiṅ-gi lugs*; mais l. 67: *čhos-gsar ma-yin...*, *rñiṅ-gi gchug*.

pour *gcug-lag*) parce que la phrase relative au casque correspond visiblement à la phrase de l'autre inscription où «puissant» est relié à *gcug-lag*. Mais dès maintenant je note que l'expression «*gcug* ne varie pas» pourrait s'appliquer à l'élévation (au sinciput, *gcug*) et non au *gcug-lag*.

La formule «*gcug* ne varie pas» reparaît dans un hymne au roi dit par son ministre, le moine bouddhiste (dPal-gyi) Yon-tan (P. 1290; A. M., pp. 319–20, 339). On décrit d'abord l'excellence du pays («pur», de grande altitude), lieu digne d'être un séjour de dieux (*lha-gnas*). Ceci pour indiquer que le roi des hommes y est (aussi) un dieu. Son règne (art de gouverner, etc.?; *gcug* pour *gcug-lag*?) ne s'altère pas (*myi-'gyurd*).

Cette façon de présenter d'abord l'excellence du pays (avant même la venue de l'ancêtre divin) se retrouve dans la «Chronique» (Bacot, p. 81; A. M., pp. 345–47). A. M. a considéré ce passage comme mal rédigé (voir ci-dessus, p. 93; A. M., pp. 200, 340) parce que l'ancêtre qui descend du ciel trouve déjà un pays parfait par ses hommes sages et ses chevaux rapides. On dit seulement, en termes modestes, que ce premier roi a fait une bonne «coutume» (*čhos*), une «manière» (*chul*; Snellgrove-Richardson, p. 24: «his mode»), une «coutume» (*čhos*, *loc. cit.*: «religion») différente (c.à d. meilleure) de celles des autres royaumes (comme dans le Traité de Lhasa et dans I.O.370.5 ci-dessus). A la fin se trouve une phrase dont je parlerai plus loin (la montagne sacrée est *gcug-gi lha*). La formule «*gcug* ne varie pas» n'y apparaît pas. Il en est de même dans un hymne de gloire à l'occasion des conquêtes de Khri-lde gcug-brcan (704–755) et de ses relations avec le Nan-tchao (hymne plus ancien que les inscriptions examinées si l'on admet que le texte n'a pas été remanié par l'éditeur; Bacot, p. 113; A. M., pp. 342–45). On rappelle d'abord la descente d'un dieu du ciel sur la terre pour devenir roi des hommes; on exalte ensuite l'excellence du pays («pur, élevé») et sa «bonne religion et grande sagesse politique (etc.)» (Snellgrove-Richardson, p. 23: "religion too surpassing all" est erroné). Grâce à elles il soumet tous les petits rois (d'abord on écrit: *čhos bzaṅ ni gcug čhe-bas*; ensuite: *gcug-čhe la čhos bzaṅ ni*). Enfin le roi du Nan-tchao (qui avait reçu le titre «frère cadet» du roi tibétain) est associé à ce genre de règne glorieux (et un peu subordonné: «souverain et sujet», *rje daṅ skol*). Du moment que le règne des hommes est exercé par un dieu, le règne est grand; (jusqu'à) la fin (aux confins?) il ne variera pas» (*srid čhe ni mtha'r myi-' gyur*). Du point de vue formel, cette phrase est construite comme la formule «*gcug* ne varie pas».

On trouve des formules analogues dans le texte de divination P. 1047. Un oracle (l. 9) consiste en l'aspect d'un «roi dont le règne ne varie (ne s'altère) pas pendant trois générations (*srid myi-' gyurd-pha*) ou (l. 13) que «le règne ne varie (ne s'altère) pas (*čhab-srid myi-'gyurd-pha*) ou encore (l. 17) que «le règne étant *élevé*, il ne varie (ne s'altère) jamais» (*čhab-srid 'to-žiṅ nam-du' aṅ srid myi-' gyurd-pha*). D'une façon analogue, dans la «Chronique» (Bacot, p. 112), après avoir maté la rébellion des ministres, on dit: «le règne (du roi) était encore plus *élevé* qu'avant» (*čhab-srid sṅon-bas kyaṅ mtho*).

Le thème du règne, du pouvoir, du bon gouvernement, etc. qui «ne varie jamais» est aussi plusieurs fois utilisé dans les «Prières de De-ga» (A. M., pp. 335–340). La terminologie est nettement bouddhique, mais on y trouve mêlées, de façon subtile et parfois ambigüe, les expressions indigènes qui caractérisent l'excellence du premier ancêtre mythique, à tel point qu'il est parfois difficile de les distinguer. J'ai déjà cité une phrase qui, dans le contexte, désigne à mon sens le bouddhisme, mais qu' A. M. range dans les expressions non-bouddhiques (cf. n. 24 et 28). La liste des variantes que j'ai établie (n. 34) montre bien comment une

épithète ou une métaphore peut être déplacée d'un sujet à l'autre au gré de l'inspiration de l'écrivain. Malgré l'ambiguïté qui en résulte, on voit – parmi différentes possibilités – que le thème de la pérennité et de l'invariabilité s'applique aussi au règne et au pouvoir (militaire) du roi, métaphoriquement caractérisés par le «casque puissant», éternellement ferme et qualifié (comme le règne) par sa *hauteur*. On y reviendra bientôt.

Il reste à examiner la deuxième catégorie de phrases relatives à *gcug* seul.

On a déjà vu (p. 100) un premier exemple à propos de la descente de gÑa'-khri bcan-po du ciel sur la montagne sacrée. Auparavant on a évoqué l'excellence du pays où le roi mythique a assuré une bonne «coutume» (*čhos*, *chul*). Dès le début, des phrases poétiques décrivent la réaction du pays à l'événement: même le mont Sumeru s'incline (devant ce roi); les arbres, les eaux, les rochers le saluent. A la fin, on répète cette excellence par la phrase: «le sapin est le plus long de tous les arbres, le fleuve Yar est le plus bleu de tous les fleuves et (la montagne sacrée de Yar) Yar-lha Çam-po, est *gcug-gi lha*. A. M. (pp. 200, 347) rejette la traduction de Bacot: «est le dieu des cimes suprêmes» (de même Snellgrove-Richardson, p. 25: "is god supreme") parce que, dit-elle, «Gcug ne doit pas être traduit». Elle remarque cependant fort bien que «cette phrase aussi se termine par un superlatif». Et elle traduit: «(D'entre toutes les montagnes sacrées) le Yar-lha çam-po est (le plus grand) dieu du Gcug». Tout en refusant de traduire, A. M. entend bien que ce Gcug non traduit est «L'ordre du Monde» (p. 353). Si l'on refuse l'acception normale de *gcug* seul (sommet de la tête), on ne peut prendre ce *gcug* que comme abréviation de *gcug-lag*. On aurait alors une phrase bien banale et peu probable: «c'est un dieu du bon gouvernement (coutume, etc.)». Je pense que Bacot avait raison et que *gcug* désigne ici le sommet, soit comme épithète de la montagne, soit avec une acception dérivée telle que «élevé», «exalté». On a vu un tel emploi de *gcug-gi* comme adjectif (*gcug-gi chos*; cf. n. 27). Cela d'autant plus qu'on vient de glorifier le pays par un cliché répété dans les inscriptions royales (jusqu'aux rois du Ladakh au 11e siècle)[38] pour désigner le Tibet: «montagnes hautes, terre pure» (*ri mtho*, *sa gcaṅ*).

On retrouve l'exaltation des montagnes sacrées et/ou des dieux qui les représentent (*lha* ou *phyva*) dans le deuxième exemple cité par A.M., le chant de victoire du roi Dus-sroṅ. Nous avons déjà vu que son règne était alors devenu «encore plus élevé qu'avant» (p. 100). Ce chant est en vers (Bacot, pp. 118–19; A.M., pp. 351–53). Au début, autrefois, en dessous du ciel et au-dessus de la terre, «*gcug* établi, et bien établi (*gcug gcugs ni bcugs legs-te*)[39]. Comme c'est élevé (*mthos-te*)[40] le ciel ne s'écroule pas et la terre n'est pas diminuée dans sa surface (plate ou ravinée)[41]. Le soleil au ciel réchauffe la terre. La plume bien attachée (à la flèche) permet de la lancer. Suivent des allusions aux ministres qui ne sauraient égaler le roi. Le ver de terre veut faire comme l'oiseau, mais ne peut pas voler au ciel même s'il avait des ailes, car le ciel est élevé (*phaṅ mthos-te*). Entre autres comparaisons on dit que la neige du (Yar-lha) Çam-po ne fond jamais et que l'eau du fleuve Yar n'est jamais asséchée. De même la lignée

[38] Inscription d'Alchi: *kliṅ-gi klin-mčhog lha'i 'jam-bu-gliṅ|* *ri mtho, sa gcaṅ, sPur-gyal Bod-kyi yul* (Snellgrove-Skorupski, 1980, p. 30, 123; aussi p. 138).

[39] Le mot *gcugs* est sans doute de trop, ou bien il faut lire *bcugs*, ce qui donne «*gcug* établi, bien établi».

[40] Hauteur par opposition à la terre. Plus loin on a: *dgun-sno ni phaṅ mthos-te*, «comme le ciel est élevé» (deux fois). Cette hauteur réfère sans doute au *gcug* précédent, épithète du ciel ou des montagnes qui le touchent et le supportent.

[41] Orthographe incertaine: *sdiṅ* (*myi-ñams*) On verra plus loin (p 103) une variante. le ciel ne peut changer, la terre ne peut s'envoler (*ldiṅ*).

(des rois) du Tibet «n'est jamais coupée» (*gduṅ myi-čhad*). Comparés à d'autres, le mont Yar-lha Çam-po est le plus grand et le fleuve Yar le plus long. On cite alors pour témoins diverses montagnes sacrées, soleil et lune et le ciel par la formule «ils le savent» (*mkhyen*) ou «le voient d'en haut» (*ya-bis gzigs, ya-bi mkhyen*). C'est l'homme qui monte le cheval et non le contraire: témoin les *phyva* munis de *gcug* (*pyva'i ni gcug-mkhan mkhyen*; A.M.; p. 352:« les Phyva qui connaissent le Gcug le savent bien»). C'est la faucille qui coupe l'herbe et non le contraire: témoin soleil et lune qui voient (tout) et le ciel qui entend (tout). (De même que) *gcug* des *phyva* ne change (ne s'altère) jamais (*pyva'i ni gcug myi-'gyur*), (pas plus que) la plume de la flèche n'est pas (jamais) arrachée (*mda'i ni sgro myi-'bog*), le vrai et le faux (sont bien établis) pour toujours.

Les phrases avec *gcug* sont assurément obscures, mais la traduction d'A.M. me paraît erronée parce qu'elle ne tient pas compte du contexte. Mais elle a admis avec lucidité (p. 353) qu'on pouvait penser à l'assimilation des montagnes à des piliers du ciel, à l'axe cosmique et au roi.[42] Si elle rejette cette idée, c'est qu'elle pense au Gcug ou Gcug-lag. Or seul *gcug-lag* serait valable, mais alors on ne voit pas pourquoi on y ferait allusion dans cette évocation littéraire où la complémentarité, mais aussi la hiérarchie, du roi et du ministre sont comparées à celles qui règnent entre ciel et terre (comparaisons qu'on rencontrera encore p. 110). Ce qui a guidé A.M. ce sont encore d'autres phrases associant les *phyva* au mot *gcug*. On en parlera à l'instant.

Mais revenons encore au chant examiné plus haut. Il est entièrement axé sur l'évocation de ciel et terre, et surtout du ciel élevé, avec soleil et lune, et des montagnes sacrées. Ce sont des divinités qui voient et entendent tout et sont prises à témoin comme dans le Traité de Lhasa de 821–2 (divinités de ciel et terre, soleil, lune et astres, selon la description des Annales chinoises; les Triratna, les saints, soleil et lune, les astres, selon l'inscription sino-tibétaine). Au sujet de la prééminence des montagnes sacrées, le chant utilise les mêmes formules que dans la légende de gÑa'-khri. Là cet ancêtre est un dieu (*lha* et *phyva*) qui descend du ciel sur la «montagne des dieux», Lha-ri gyaṅ-do (comme dans l'inscription du rKoṅ-po, l. 4, et comme dans la tradition postérieure où elle est conçue comme un escalier ou une échelle; voir plus loin). Les montagnes sacrées s'inclinent devant lui, le Sumeru (axe du monde), mais aussi Yar-lha Çam-po qui est qualifié par un superlatif (sans doute: le plus élevé, *gcug-gi lha*). Dans le chant aussi, les autres montagnes sacrées voient d'en haut (en témoins), comme le ciel: elles aussi sont qualifiées de *phyva* «munis de *gcug*» et, comme le ciel *élevé* (*phaṅ mtho*), elles ne changent jamais de *gcug* (de sommet ?, de hauteur ?). La montagne Yar-lha Çam-po est spécialement témoin que le château du roi est plus élevé que celui du ministre (*gaṅ mtho ni gaṅ dma'-ba*).

Les mêmes images d'immutabilité de ciel et terre et des montagnes se retrouvent dans d'autres chants, utilisés pour la divination, que A.M. ne semble pas avoir pris en considération. On y lit ceci: «Le ciel bleu est ferme en son centre, soleil et lune, chemin de chaleur» (Thomas, AFL, p. 143; I.O. 739, 1a). Et ailleurs: «Le ciel bleu, sur sa hauteur (*mtho goṅ na*), le soleil vénérable avec sa lumière chaude» (AFL, p. 128, § 30; vers analogues dans le texte parallèle P. 1052). Une autre strophe explicite pourquoi ciel et terre sont immuables (AFL, p. 127, § 26). «Entourés de fer aux confins, ..., les confins du ciel ne peuvent changer

[42] L'expression *gnam-gyi ka-ba*, «piliers du ciel» pour les montagnes est fréquente dans la littérature postérieure (et très courante en Chine).

(s'altérer, *'gyur myi-srid*). Comme les neuf nœuds sont fermes au centre, les étoiles ne peuvent tomber. Comme le Clou d'Or y est enfoncé,[43] ..., les confins de la terre ne peuvent s'envoler» (*ldin myi-srid*). Dans une autre version (P. 1052, AFL, p. 143, 1a), les termes sont changés. Comme le ciel bleu est ferme en son centre (papier mal collé ici), ...; comme le glacier est puissant (*gñan*) à sa base, les lynx et les? (*gza'*) ...; comme la montagne des dieux (divine, *lha-ri*) a un grand pouvoir de protection (*skyabs che-bas*), les cerfs et les hémiones ne sont pas ébranlés aux confins (ou jamais?, *mthu' myi-g.yo*; cf. n. 34). Ce sont autant de variations littéraires évoquant l'excellence du site. Il en existe une version bouddhique (P. 1290; daté ca. 815): rocher de *vajra* qui ne s'écroule jamais, fleuve éternel (*g.yuṅ-druṅ*) qui ne se dessèche jamais (cf. *Tib. Ant.*, II). La pérennité de ciel et terre ou de montagne (sacrée) et fleuve, exaltée dans la «Chronique» pour caractériser l'excellence du château du roi, cette image se retrouve dans un texte archaique (récit justifiant les funérailles; Thomas, AFL, IV, l. 274): «Le château (sur) le rocher, son *sommet* ne s'écroule pas; ..., le fleuve bleu, *rṅo* ne se dessèche pas» (*brag-mkhar rce myi-rñil, ..., chab sṅon-mo rno myi-skams*).

Au sujet du premier chant de la «Chronique» (ci-dessus), A.M. a bien pensé aux montagnes tout en rejetant l'idée que *gcug* puisse référer à la hauteur. Elle cite pourtant certaines phrases d'autres fragments qui sont analogues et même en partie identiques à la phrase obscure du chant. Or ils se rapportent bien aux montagnes (A.M.; p. 351). «Autrefois, au début, le pays du Tibet «pur» (*gcaṅ-ma*, ailleurs toujours «montagnes élevées et terre pure») a été ordonné par les *phyva*: «ciel et terre ont été (ainsi) protecteurs» (*phyva'i-s bskos, gnam-sa mgon skabs*, pour *skyabs* ?)[44]. Et ailleurs (P. 1640): «Autrefois, au début, les *phyva* ont (bien) établi (les montagnes ?) en *gcug* (hauteur ?) *phyvas ni gcug bchugs-pa* (de la même façon que) la plume est bien attachée à la flèche» (même phrase que dans le chant où *phyva' ni gcug myi-'gyur* est peut-être à corriger en *phyva'is ni* ...: les *phyva* ont fait que le sommet (des montagnes) ne change jamais). A.M. a naturellement traduit par: «les Phyva ont établi le Gcug», et pourtant elle cite une autre phrase très claire qui se rapporte aux montagnes («Récit des Ages»; A.M., p. 363). A la mauvaise époque, quand tout ira mal, le ciel sera coupé (?, *grum*, pour *'grum* ?), la terre tremblera; «(ainsi) les *hautes* montagnes établies (mises en place, ordonnées) par le ciel, les *hauts* rochers ne pèseront plus sur la terre» (*gnam-gyis bskos-pa'i/ri mthon-po daṅ/brag mthon-po ni/sa-la myi-lči'o*). Or les dieux du ciel sont les *phyva*. La phrase est donc parallèle à celle où les *phyva* ordonnent le Tibet (avec ses hautes montagnes) et à cette autre phrase où les *phyva* établissent (les montagnes) en hauteur (?)[45]. A part son idée que les Phyva ont établi de Gcug («Ordre du Monde»), A.M. dit elle-même fort bien (pp. 352–3) que si le ciel et la terre sont stables, c'est que les *phyva* «sont les hautes montagnes déléguées par le ciel pour peser sur la terre», de la même façon que la plume assure l'équilibre de la flèche. Justement les deux phrases (sur les *phyva* et sur la flèche) sont parallèles et construites de la même façon: *gcug* correspond à «flèche» et devrait donc être un substantif concret.

* * *

[43] Le Clou d'Or est l'Etoile Polaire chez les populations de langue turco-mongole.

[44] A.M. (p. 351) supprime la deuxième partie de la phrase et lit *phyva'i sa*, ce qui est une erreur.

[45] Pour un exemple de *gcug*, épithète de montagne, cf. Thomas, AFL, IV, l. 78. On cherche un «lac de vie» (*bla-mcho*) et une montagne élevée (? *gchug-ri*). Dans le *gZer-mig* (éd. Francke, chp. VI, p. 8, 17, 19, 23, 25), on trouve une montagne gCug-ri 'bar-ba (variante gCug-rum °) sur laquelle réside le *g.yun-drun gcug-gçen* rGyal-ba. On verra que *gcug* est ici un nom de clan ou d'espèce d'êtres, comme *dmu* (ils ont un *dmu-gçen*, abréviation de *dmu-rigs gçen*; cf. Karmay, 1972, pp. 3–4).

Puisqu'on emploie le mot *gcug* à propos des *phyva*, il faut dire quelques mots de ces divinités.

Parfois *phyva* (*phya*) est l'équivalent de *lha*[46] (dieux du ciel) ou de *lde*. Souvent ces *phya* représentent la lignée agnatique (côté père). Ils sont alliés par mariage à une autre catégorie de dieux du ciel (*dmu, rmu*, etc), lignée cognatique. A.M. a pensé (p. 270, 377) que ces divinités sont aussi des montagnes du ciel dépêchées sur terre, les hautes montagnes du Tibet en étant les doubles (p. 355). Cette interprétation étrange provient de l'analyse d'une expression isolée (*gnam ri phyva*) qui ne fait qu'associer les trois éléments ciel, montagnes et *phyva* (on en parlera plus loin, p. 110). L'un de ces *phyva* ou *lha* est descendu du ciel pour devenir le premier roi du Tibet. C'est gÑa'-khri bcan-po, fils du *phyva* Ya-bla bdag-drug (inscription du rKoṅ-po; Richardson, 1972). Il faisait partie d'un groupe de six ou de sept dieux qu'on qualifie tantôt de «dieux d'en haut» (du ciel, *yab-bla, ya-bla;* une fois opposés aux dieux de la terre, *sa-bla*) et de «protecteurs-ancêtres» (*mgon-chun* (*cun*, lire *bcun*) *phyva*)[47]. Ce sont eux qui assignent à chaque chose et à chaque être sa place dans le monde (*bskos*), p. ex. les habitats respectifs pour le cheval et le yak (Thomas, AFL, I A, l. 60, 62; A.M., pp. 358–60). Plutôt que des créateurs ce sont des ordonnateurs, des aménageurs du monde. On en a vu des exemples. Une fois, quand il s'agit de hautes montagnes, on dit qu'élles ont été établies (leur place et leur fonction leur ont été assignées) par le ciel, ce qui revient au même. A.M. insiste que, par leur ancêtre, les rois ne sont pas des dieux (*lha*) de n'importe quelle catégorie, mais des *phya*. Ce n'est juste qu'en partie. La distinction n'est pas rigoureuse dans les textes, sauf que *phya* mais aussi *mu*, réfère spécialement au ciel[48].

On doit ici relever comment la tradition postérieure a opéré des transformations selon une sorte de «logique» interne à partir des conceptions anciennes. Les *mots* qui caractérisent les *phya* dans les manuscrits de Touen-houang (verbes adjectifs ou adverbes) sont devenus des noms communs désignant les dieux ordonnateurs eux-mêmes (*skos, gcug, mkhyen*).

[46] L'expression *phyva'i yaṅ phyva* est construite comme *lha' iyan lha* (*devatideva*, épithète du Buddha). On ne parlera pas ici de l'emploi de dMu et Phya comme noms de clans, emploi attesté surtout dans la littérature postérieure (Karmay, 1978, n 81; Yamaguchi ne retient que cet aspect, même dans les textes anciens) Linguistiquement les mots *mu* et *phya* désignent le ciel dans des langues tibéto-birmanes La corde qui relie la tête de l'homme au ciel est appelée *dmu-thag* (ou *dag*), mais parfois on dit *phya-thag* (*dag*) Pour un exemple bon-po, cf. Stein, *Tribus*, p. 61, et pour le Bhutan, cf. M Aris, 1979, V, pp. XIII-XIV: *gser dnul-gyi phya-thag*) Dans un texte archaique on énumère côte à côte *dmu-dag, lha-dag* et *gsas-dag* (cf n. 12). Quand au sens de *phya*, autrement que comme catégorie de divinités, il y en a deux (ce sont peut-être des mots homophones mais distincts?): 1) «oracle, destin, lot de fortune», souvent attesté dans les textes anciens et postérieurs (*phya-g. yan*) ainsi que dans la langue tibéto-birmane du Si-hia (*piah*, «os pour oracle»; homophone de *piah*, autre caractère d'écriture, «mouton», comme *g. yan* en tibétain; cf. Nishida, 1979, p. 275). 2) «artisan, architecte» (voir plus loin).

[47] Sur le culte des ancêtres (*mchun*), voir *Tib Ant.*, I, pp 164, 193–4, 202). Le *mgon-mchun* Phya ancien est devenu sGam-po Phya dans la tradition postérieure Il porte l'emblème du monde On le retrouvera plus loin (Phya-rje sGam-po). Il a été identifié avec Maheśvara le Créateur (*byed-pa-po*, Stein, *Civil Tib.*, n. 245)

[48] A.M. (p. 336) cite deux fragments de phrases, mais la lecture est incertaine et sa traduction impossible. Ils se trouvent dans un doublet des «Prières de De-ga» (P. 100, recto, II; *Choix*, pl. 90). Le roi Khri-gcug lde-brcan a une connaissance surnaturelle (*'phrul*) et ses actions sont pareilles à celles des dieux. Il a l'efficience du casque, grâce à quoi il a soumis les rois du monde. Suit une ligne (22–23) presque effacée qu'A.M. a lu: *čhos rgyal* (?) *dgun-gi* (?) *phya-mčhed* (?) *kyis* (elle comprend que le roi est, comme son ancêtre mythique, fils *et frère* des dieux *phyva*; *lha-sras* et *phyva-mčhed*). Après avoir évoqué cet ancêtre sPu-rgyal et loué le *gcug-lag čhos*, on dit que, grâce au roi (bouddhiste!), le peuple a eu la foi et la pensée de *bodhi*. Ensuite A M. lit (l. 34) *bcan-po lha (?) -sras dban-gi phyva* (?), mais la dernière syllabe peu lisible ne semble pas être *phyva*. A.M. traduit: «le roi, fils des dieux qui tire son pouvoir des *phyva*», ce qui me semble impossible.

Abstraction faite du sens (ou du mot homophone ?) «oracle, divination» dont dérive l'expression *phya-mkhan* «devin», cette dernière expression est attestée en 814 (*Mahāvyutpatti*, N° 3667) comme équivalent de *sthapati* (tib. «employé de la reine»). Selon Monier-Williams, ce mot sanscrit signifie 1) «seigneur du lieu», c.à. d. roi, chef, gouverneur; 2) intendant du gynécée et 3) maître artisan, potier, charpentier (d'où les définitions des dictionnaires modernes: *sa-las mkhan* ou *ar-las mkhan*, maître d'œuvre ou maçon, et *rja-mkhan*, potier). C'est le sens «architecte» qui semble avoir prévalu dans les textes postérieurs (p. ex. dans le *sBa-bžed* pour la construction de bSam-yas, cf. S.G. Karmay, 1975, p. 577, n.). Ce mot alterne avec *skos-mkhan phya* (*ibid.*, *gZer-myig*). Ceux-ci sont les ordonnateurs du monde (*saepe* dans *Klu-'bum* où ils sont proches des «dieux de l'existence», *srid-pa*). Le grand «façonneur» du monde sGam-po Phya est un *skos* (*gZer-myig*, Kha, 18b, soit p. 797). Un autre *skos* est Ye-mkhyen[49]. Il assigne à chaque chose et à chaque être sa place et sa catégorie (*klu-'bum*, 353b-354a). Ou encore le *bskos-mkhan* est le *srid-pa mkhyen-pa* (*op.cit.*, p. 117b). Enfin la parenté entre les dieux *lha*, *phya* et *lde* (et des rois d'origine divine) est aussi marquée par des formes apparemment diminutives (en *-u*) qu'on trouve dans tous les textes, anciens et postérieurs[50].

Ce bref aperçu doit suffir ici, et il est temps de revenir à l'épithète *gcug* qui fait problème. On s'attendrait à ce que, elle aussi, ait été conservée dans la tradition postérieure sous une forme ou une autre. C'est effectivement le cas compte tenu de certaines transformations. J'ai déjà relevé ailleurs la présence de ce mot, combiné à des mots de même genre, dans des noms de rois (Khri-lde gcug-brcan, d'abord appelé rGyal gCug-ru, Khri-gcug lde-brcan) et dans des noms de tombes (*guṅ-ri, mu-ri, lha-ri gcug-nam, phrul-ri gcug-snaṅ*)[51]. On peut y ajouter d'autres noms propres de divers personnages réels ou légendaires. Dans une liste de militaires (Mirān; Thomas, TLTD, II, p. 439), on trouve les ministres gChug-bzaṅ et Phya-bžer, et un «tigre» (soldat brave) gChug-bzaṅ. Dans la «Chronique» (Bacot, p. 100), une liste de ministres sages et braves comprend Khri Dog-rje gcug-blon de gNubs. Pour les textes postérieurs il y a la légende des origines du grand clan rLaṅs (*Po-ti bse-ru*, 2e partie, 56a) où l'on trouve Ar-rje gcug-gsum (ou sPra-rje gcug-gsum dans le «Testament du Si-tu»,

[49] A.M. (p. 207) a mal lu le texte du *bÇad-mjod* (le manuscrit était défecteux). Dans l'édition de Lokesh Chandra, on lit Cha (= Phya) Ya-mkhyen čhen-po (nom propre). C'est le Phya Ye-mkhyen rgyal-po du *Klu-'bum* (227a). Ailleurs un certain Phya Kha-rje daṅ-po est un *lha'i skos-mkhan* (*mJod-phug*, commentaire, p. 124). Il demeure au Sud-ouest du Sumeru, là où vivent les *phya* et les *skos*, à savoir *Phya* Kha-rje dan-po et *sKos* Yid-la dran-dkar (p. 126). Dans le *gZer-mig* (éd. Francke, I-II, p. 169; texte, 108a), Phya Kha-rje dan-po est l'oncle paternel de rGyal-bon Thod-dkar et règne sur les *phya*. A côté d'eux il y a les *dmu* qui descendent de dMu-rgyal et des *ye-gçen*. Pour rGyal-bon Thod-dkar, cf. la Notice «Théorie des Origines».

[50] *Lha* devient *lhe'u*; *lde* > *lde'u*; *phya* > *bye'u*. Pour *lha-sras* = *lde-sras*, cf. A.M., p. 337. Lhe'u Yan-ka-rje est le fils de mGon-cum Phyva (P.tib. 1134, l. 67). Dans les textes postérieurs on trouve le devin Lha'u (ou *lha-bu*) gYaṅ-dkar (épopée, *rTa-rgyug*), mais on écrit aussi Phya'u gYaṅ-dkar (*Prières* de Mi-pham, Na, 37b, etc.; *gNam-čhos*, vol. E, *bsaṅ*, 15b, etc.). Devenu lDe'u Yaṅ-dkar, ce nom désigne un être maléfique (*rGya-Bod yig-chaṅ*, 335b-336a). Dans les textes de Touen-houang on trouve le dieu Lhe'u-rje Ziṅ-tags et un Le'u-rje Ziṅ-po (P. 1043, § 27), mais aussi un Lha rje lTaṅ-dkar (P. 1052). Quant à *phya*, on notera qu'au rCaṅ supérieur, le seigneur est Phyva, mais le dieu ou chef est Bye'u (P. 1060, l. 74; P. 1285, l. 171). Cf. les notices «Histoire des dMu» et «Théorie des Origines».

[51] Cf. Stein, *Civil. Tib.*, n. 259, 229. Il faut y ajouter les rois anciens 'Broṅ-gñan lde-ru et lde Pru-bo gnam-gžun rcan («Chronique», p. 100). Plus tard, parmi les rois du Ladakh et du Gu-ge, il y a plusieurs lDe, notamment lDe-gcug mgon. Par ailleurs, l'association de *lde* et de *gcug* semble indiquer la gloire ou l'orgueil du pouvoir. Dans un *tantra* «ancien», en parlant d'une divinité terrible (*krodha*), on dit qu'il agit par son «orgueil» (*na-rgyal gyi lde'u-gcugs; rÑin-ma rgyud-'bum*, vol. Ra (25), p. 599 = 30 1a).

éd. New Delhi, 1974, p. 213). Pour la mythologie on a sPyi-gcug rgyal-ba (*Po-ti bse-ru*, 4a). Dans ces noms, l'élément *gcug* ne semble pas pouvoir être l'abréviation de *gcug-lag*. Le parallélisme avec *phya* (attesté à Mirān) et l'association ancienne du mot *gcug* avec les dieux *phya* pourraient être à la base d'un développement postérieur à première vue aberrant et inexplicable. En effet, si - dans les textes anciens—on ne parle que de *deux* catégories de divinités du ciel, associées par mariage (*dmu* et *phya*), dans la tradition postérieure on y a ajouté une troisième catégorie, les *gcug* (14e siècle et plus tard; Karmay, 1975, n. 81, citant le *Srid-pa las-kyi gtiṅ-zlog gi rca-rgyud*, 39a, soit pp. 76–77; ajouter *ibid.*, p. 146, soit p. 301). Les descendants des *dmu* sont le peuple de sTag-gzig ou de 'Ol-mo luṅ-riṅ, ceux des *phya* le peuple du Tibet et ceux des *gcug* le peuple de Bru-ça. Mais auparavant on a parlé du continent des hommes dont le saint roi (*'phrul-gyi rgyal-po*) est le *srid-pa* Ye-smon, très beau et sage. Il est vénéré de tous parce que c'est un «homme» de l'espèce des dieux (*mi lha-rigs*). De son union avec (la déesse) Čhu-rluṅ rju-'phrul-ma (la Čhu-lčam des autres textes) naissent trois fils: Phya-rǰe *sgam-po*, dMu-rǰe *bcun-po* et sKos-rǰe *og-sko*. De Phya-rǰe *sgam-po* (p. 77) descendent les hommes de ce monde, mais aussi quatre frères, à savoir les dieux *phya*, d'abord Yab-bla bdal-drug, puis 'Od-de gon-rgyal, puis Khri-lde sram-po et enfin le cadet Phya-bla 'bram-çiṅ. Les trois premiers ont pour descendants divers dieux du sol, le quatrième n'en a pas. Les descendants de dMu-rǰe *bcun-pa* sont les dieux *dmu* «des neuf marches» (*'then-dgu*; variante: *them-dgu* dans le *bsTan-'byun*, 35b). Les descendants de gCug-rǰe (sic!) *og-skos* sont les *gcud* (erreur de scribe pour *gcug*) d'où provient la doctrine du Bon[52]. La variante, à une page d'intervalle, de sKos-rǰe au lieu de gCug-rǰe est significative. La catégorie des *gcug* est identifiée à celle des *skos*. La combinaison des mots *gcug* et *skos* se retrouve dans le nom d'un bon-po, sKos-bon gcug-sras (*gZer-myig*, éd. Francke, III, p. 330, 337-8; IV, 334). Certains *skos-rǰe* (et non des *gcug-rǰe*) sont des divinités identifiées avec les *klu* (*Klu-'bum*, 412a). Ailleurs les *gcug* sont associés aux *dmu* et aux *phya*: le dernier des neuf *'then* des *dmu* était gCug-then rgyal-ba, grand-père du souverain des *phya* Yab-bla bdal-drug (chronique bon-po *Srid-pa rgyud-kyi kha-byaṅ*, 14e siècle, 37b; cf. Stein, 1959, p. 58). C'est sans doute le même que sPyi-gcug rgyal-ba (*Po-ti bse-ru*; voir plus loin). Dans une liste de divinités on énumère les *srid-pa*, les *skos* et les *phya* (plus *lha* et *klu*; *gZer-myig*, chp. VI, p. 8). Les *gcug* manquent ici, mais on voit de quel type étaient leurs congénères. Pour revenir à la triade, dans le *dBu-nag*° (13b-14a), les *dmu* donnent naissance aux *bon-po*, les *phya* aux hommes ordinaires et les *gcug* à des insectes et aux *klu* ou au bétail en général (*byol-soṅ phyugu*). Cette dernière affabulation est peut-être dérivée d'une autre classification. On a vu que le chef des *dmu* est qualifié de *bcun-pa*, «noble». Dans le *rGyal-rabs Bon* (éd. Das, p. 6), on parle des quatre *castes* (*rgyal, rǰe, bram-ze* et *gdol-pa*; ces castes dérivent de l'espèce des *dmu* (*-rigs*) de la triade selon le *bÇad-mjod*, 111b). Or là, l'espèce des *gcug*(*-rigs*) est qualifiée de «riche» (*phyug-po*) et elle est localisée dans le continent de gCug-rǰe rgyal-po. Cette classification fait penser à la Tripartition indo-européenne de G. Dumézil: les prêtres, les nobles et les riches (éleveurs ?; en tibétain, *phyug-po*, «riche» ressemble à *phyugs*, «bétail»)[53].

[52] Même généalogie dans le *dBu-nag mi'u dra-čhags*; passage traduit par Hoffmann, 1956, p 99 et 1965, p. 6.

[53] Une tripartition analogue apparaît dans la liste des douze hommes (roitelets, bon-po, ministres ou pâtres) qui accueillent le premier roi-dieu; deux «puissants» (*bcan-pa*, roitelets), deux «vénérés» (*bcun-pa*) et deux «sacrés» (*gñan-pa*). Ce sont six clans (Stein, *Tribus*, pp. 11–12). Dans une classification des clans par quatre (*ibid*, p. 18, n. 17), les Ra ou dPra sont qualifiés par la magie, les lDon par le nombre, les 'Bru par la vertu guerrière et les rGa par la richesse (bétail, *phyug-rgyud*). Cette liste provient du *rLaṅs Po-ti bse-ru* (Stein, 1962, p. 96).

Les spéculations bon-po se retrouvent aussi chez les auteurs lamaïstes. Selon le *bÇad-mjod* (111b), les hommes qui descendent des dieux (*mi-rgyud lha-las grol-ba*) ont pour ancêtre le *srid-pa* Ye-smon rgyal-po. De lui et de sa femme Čhu-lčam sont issues les trois (espèces) *phya, dmu* et *gcug*; et des *dmu* dérivent les quatre castes. Dans le *rLaṅs Po-ti bse-ru* (4a), Saṅs-po'bum-khri, autre nom de Ye-smon rgyal-po (*dBu-nag*°, 14a), et sa femme Čhu-lčam ont pour fils sPyi-gcug rgyal-ba[54]. Selon Koṅ-sprul (19e siècle), la descendance de ce *srid-pa* Ye-smon rgyal-po comprend Phyva-rje *sgam-po*, dMu-rje *bcan-pa* (et non *bcun-pa*) et gCug-rje *'og-skos*[55]. Les êtres qui en dérivent ne sont pas les hommes ordinaires, mais «la lignée des hommes sages (ou surnaturels) de (la première) existence» (*srid-pa 'phrul-gyi mi-rgyud*). Au début de ce texte, consacré au mariage et spécialement à la flèche qu'on attache à la fiancée (*mda'-dar*), on expose l'origine des conventions des trois (sortes de divinités) *phya, dmu* et *gcug*, de l'ordonnancement (*bskos bžag*) de sGam-po Phya et de l'ouverture du chemin de parenté (mariage, *gñen-lam*) grâce à la «flèche divine» (*lha-mda'*) de bon augure, bien ornée. Cette flèche (*mda'-dar*) est ensuite désignée comme signe (*rtags*) des *phyva* et comme support (*rten*) de bonne chance (*g.yaṅ*). On insiste alors sur l'origine de la plume d'aigle (*thaṅ-dkar rgod-po'i sgro*) qui sert d'empennage. On est tenté de songer à un reflet lointain de la métaphore ancienne de la flèche bien empennée qui illustre la pérennité du *gcug* des *phyva* (ci-dessus, p. 103)[56].

* * *

Ces développements tardifs peuvent peut-être éclairer tant soit peu l'emploi du mot *gcug* dans les phrases obscures des textes anciens. Pourquoi les auteurs postérieurs ont-ils ajouté les *gcug* aux deux autres catégories de divinités, *phya* et *dmu*, toujours associées dans ces textes anciens? Le penchant marqué pour la tripartition, bien attesté, était sans doute la motivation première. Mais d'où vient le choix du mot *gcug* qui n'est pas connu avec le sens de divinités? Pourquoi ne pas avoir choisi une autre des multiples espèces de divinités? Puisque d'autres mots significatifs des textes anciens ont été retenus et transformés en divinités (*mkhyen* > Ye-mkhyen; *bskos, srid*), il me semble possible que le mot *gcug* aussi, épithète des *phya* (*phyva'is bskos, phyva'is gcug bcugs*), a pu déterminer ce choix. Cela d'autant plus que, dans cette tradition postérieure, les *gcug* alternent avec les *(b)skos* ou en sont des équivalents. L'idée n'est pas absurde ou du moins elle permet de faire un pas de plus qui nous ramène à une autre métaphore des textes anciens, le «casque puissant», lui aussi inaltérable comme le grand règne et le pouvoir militaire du roi (cf. n. 34). Quant à l'utilisation de la tradition postérieure, on a vu qu'elle se justifie dans beaucoup de cas, soit par sa fidélité, soit même par ses transformations.

Le rite de mariage décrit par Koṅ-sprul (qui le rattache à la triade des *phya, dmu* et *gcug*) est exécuté d'une autre façon dans les textes bon-po dont il s'inspire. Là, les *dmu* attachent la «corde des *dmu*» et les *phya* recueillent la bonne fortune des *phya* (*gZer-myig*, éd. Francke, I, p. 14b). Il est vrai que le deuxième élément est fonction de l'acception «bonne fortune», «lot,

[54] De même dans *bÇad-mjod*, p. 151. Dans le *dBu-nag*° (14b), c'est *Phya*-bu sPyi-gcug rgyal-ba.

[55] D. Schuh, 1973, texte B. pp. 334–5 (passages pas traduits).

[56] Il est vrai que le rapport entre la flèche munie de drapeau et la «bonne fortune» repose sur le sens de *phya-g.yan*, dérivé de *phya*, «lot, sort, divination», et non sur *phya* comme divinités. Notons qu'une «flèche divine» (*lha-mda'*) se trouve parmi les objets que les Phya doivent offrir au *sku-bla* des dMu (les deux sont alliés par mariage); cf. la Notice «Histoire des dMu».

destin» du mot *phya* (cf. n. 56). Mais le lien avec la «corde des *dmu*» est sous-jacent. En effet, si l'on dit généralement «corde des *dmu*» (*dmu-thag*), on dit aussi parfois «corde des *phya* (*phya-thag*), et l'on sait que les deux mots réfèrent tous deux au ciel (cf. n. 46). Mais il y a plus. Dans la langue žaṅ-žuṅ des bon-po (en partie artificielle, mais conservant des mots de la famille tibéto-birmane)[57], la «corde des *dmu*» se dit *mu-cug* (p. 9, dans la phrase: «les dieux, les hommes et les bon-po saisissent la corde *dmu*»), mais ce mot *mu-cug* y signifie aussi «bonne fortune» (p. 9, 16, dans la phrase: «bonne fortune, longue vie des *phya*, richesse») et «inaltérable» (p. 12, *gyur-med*). On dirait un souvenir de la phrase ancienne *phyva'i ni gcug myi-'gyur*.

Comme on sait, cette «corde *dmu*» joue un rôle prépondérant (avec l'échelle *dmu*) dans la mythologie de la descente du premier ancêtre et dans la légende de Gri-gum. Dans celle-ci la corde assure la «vie» du roi grâce au dieu *lde-bla* Guṅ-rgyal (A.M., p. 221, 337). Auparavant on dit que Gri-gum était capable d'aller au ciel «en personne», en apparence homme, mais en réalité dieu. Quant au premier ancêtre, il descend de long des marches d'une échelle, soit des étages du ciel, soit d'une montagne sacrée (les deux se touchent ou sont équivalents). Selon la version du *bÇad-mjod* (A.M., p. 209), il reçoit pour cela des objets surnaturels de son père *phya* (arc et flèche, cuirasse et casque) et de son oncle maternel *smu* (cuirasse, casque,[58] épée, une échelle à neuf marches et une corde, tous *dmu*; mais la corde est appelée *rmu-phreṅ zaṅ-yag*). Or à propos de Gri-gum, dans la «Chronique» (Bacot, p. 97; mêmes mots) la corde (ou le lien) et l'échelle ne sont pas qualifiées «des *dmu*» (du ciel), mais «de la tête» (*dbu*)[59]. On sait que, dans la tradition postérieure, cette corde part du sinciput et le relie au ciel. Comme Gri-gum était engagé dans un combat, on peut supposer qu'il portait un casque et que l'échelle et la corde de sa tête faisaient partie du casque. C'est peut-être de là que vient l'expression «casque puissant» qui caractérise le pouvoir du roi. On ignore quelle forme avait le casque des rois anciens. Dans les images tardives (pour Ge-sar, les *dgra-lha*, etc.), le casque est surmonté d'une plume ou d'un petit drapeau, appelé *dar-phru* (*rmog-phru*) (cf. Stein, *Recherches*, index). Le casque ancien était peut-être aussi muni d'un ornement pointu ou dressé au sommet[60]. Le mot *phru* (*-kha*) signifie encore un ornement du toit et du *stūpa*.

[57] Cf. Stein, *Civil Tib.*, p. 194, 197 et Stein, 1971 (2), p. 246, n. 1 et p. 247, n. 2. Je cite le Dictionnaire Žan-žun tibétain (*ibid.*, p. 231, n 2).

[58] Dans les textes de Touen-houang on mentionne souvent le *dmu-yad* à côté de la corde *dmu-dag* (longue vie; P. 1047, Divination, l. 120, 122, 165, 167). Mais pour un homme du peuple on dit *ya-lad*, «cuirasse» (*ibid.*, l. 267). Le *yad* de *dmu-yad* est peut-être une contraction de *ya-lad* Une transformation significative a eu lieu dans la tradition postérieure. Phya-che («longue vie des *phya*») s'unit à dMu-thag («corde des *dmu*», longévité). Ils ont dix-huit enfants. Ce sont les dix-huit dieux *dmu-yad* (*mJod-phug*, commentaire, p 62; ce sont des dieux de divers animaux domestiques, de différentes parties du corps, le *srog-lha*, etc.).

[59] Dans le *bÇad-mjod* on dit *rmu-skas rim-dgu* et *rmu-phreṅ zan-yag* (et plus loin. *rmu-thags than-yag*). Dans la «Chronique» on écrit *dbu'-skas sten* (= *then*?) *-dgu et dbu-' bren zan-yag*. Pour Yamaguchi, dans ce cas et dans bien d'autres, même mythologiques, *dmu* et *phyva* sont des noms de clans (ce qui est juste par ailleurs).

[60] A titre comparatif, on peut citer le casque de l'un des *lokapala*. Au sommet on voit soit une pointe terminée en boule (grotte de Touen-houang, N° 380; 7e siècle), soit un panache ovoide (une plume ?; *Bannières et peintures de Touen-houang*, Mission Pelliot, XV, Paris, 1976, pl. 194 et p 373). Pour la plume on peut comparer le «bonnet (de plumes) d'oiseaux» des «sorciers-évocateurs», *wou-tchou* 巫祝 ; tib. *bon-po*) qui mêlés aux soldats, gardaient les portes des enceintes (marquées par des lances) du camp militaire du roi lors du Traité juré de 821–2. Ils frappaient des tambours et agitaient des flèches. Ils avaient donc un caractère guerrier (*Sin T'ang-chou*, Pelliot, 1961, p. 130; plus précis dans *Ts'o-fou yuan-kouei*, k. 981). Plus tard, les bon-po portaient des chapeaux ornés de «cornes (?) d'oiseaux» (*bya-ru*) et d'aigles (*rgod-phod. Srid-pa rgyud-kyi kha-byan*, fol 62b, 63a, 193a: *rgod-kyis bya-phod bcug-pa*). Il faut aussi songer au chapeau de Padmasambhava et au casque de Gesar.

Dans les textes anciens il désigne aussi le sommet du ciel, là où «l'ouverture du toit» du ciel s'ouvre à l'occasion (*gnam-mthoṅ bye*; P. 1647, l. 35–38; A.M., p. 279; P. tib. 992). L'exaltation de la *hauteur* de la tête (*dbu-'phaṅ, go-'phaṅ*) est parallèle à celle du «casque puissant» pour désigner un grand règne, et ce grand pouvoir est à son tour célébré par la *hauteur* (cf. n. 34)[61]. Cette hauteur est comparée à celle du ciel et des montagnes. Le premier roi de grand pouvoir militaire en tire son nom. Selon la «Chronique» (Bacot, p. 106), on lui a donné le nom gNam-ri sLon-mchan parce que «son règne était plus *élevé* que le ciel (*gnam*) et son casque plus puissant que les montagnes (*ri*; encore la hauteur! *čhab-srid gnam-bas mtho, dbu-rmog ri-bas brcan*). De la même façon les trois mots «ciel, montagne, *phyva*» caractérisent le souverain dans une métaphore littéraire dont nous parlerons plus loin. Dans les «Prières de De-ga» aussi, le règne du roi est tantôt «de hauteur élevée» (37a, l. 1; *čhab-srid kyi phaṅ mtho-ba*), tantôt «casque puissant et grand règne» (40b, l. 2 *dbu rmog brcan-la čhab-srid čhe*). Les mêmes images sont utilisées dans d'autres manuscrits de Touen-houang, des textes bouddhiques évoquant la mythologie indienne. On fait le vœu agissant (*bsño*) que les *deva* vainquent les *asura* et que leur «règne soit (comme) le casque puissant» (*lha-yi rgyal-srid dbu-rmog brcan-bar bsño*;[62] dans I.O. 467, la même phrase est suivie du vœu que «leur éclat, *gzi-byin*, et leur richesse augmentent et qu'ils aient *hauteur* de puissance», *mthu-rcal go-'phaṅ*). Cette métaphore est bien expliquée dans le Dictionnaire tibéto-mongol de Ye-çes rdo-rǰe (cf. n. 20), p. 387a: «casque puisant» (*dbu-rmog bcan-pa*) signifie «hauteur de la tête» (*dbu-'phan mtho-ba*) et (par extension) «grand bienfait (ou mérite)» (*bsod-nams čhe-ba*). Dans la tradition postérieure (cf. Stein, 1981, pp. 194–98), la corde *dmu* et «l'ouverture du trou du ciel» ne sont pas seulement l'apanage des rois, mais valent aussi pour d'autres hommes. De même, dans un manuscrit de Touen-houang (divination, I.O. 740.1), on trouve l'oracle faste suivant: «pour (un homme du) peuple l'ouverture du ciel s'ouvre un peu ..., l'élévation de sa tête devient de plus en plus haute» (§22, *dmaṅs-gyi gnam-mthoṅ čhuṅu bye ..., gom-phaṅ* (égale *go-'phaṅ) phyi phyir mtho*). Un autre oracle faste de ce texte (§ 18) est caractérisé ainsi: «comme c'est un dieu qui est devenu roi,[63] sa face est *haute*; comme c'est le souverain qui a fait ses sujets royaux (?), sa tête est *haute*» (*rgyal-po lhas mjad-na žal mtho/rgyal* (ce mot est de trop) *rgyal 'baṅs rǰes mjad-na go mtho*)[64].

Je me garderai bien de reconstruire une version ancienne ou de rationaliser et de systématiser les variantes ou transformations. Mais je crois qu'il y a là un ensemble cohérent de notions et de représentations, de thèmes et de motifs, qui peuvent éclairer et pour ainsi dire justifier l'emploi énigmatique du mot *gcug* dans les phrases des textes anciens ou il ne semble pas être une abréviation de *gcug-lag*.

* * *

[61] De même dans le texte de divination P. 55, l. 192: «(comme) ciel, dieux et éclat de gloire, le règne étant élevé» (*gnam dan lha dpal byas-te/srid mtho-žiṅ*).

[62] P. 209, tantra *rGyud-gsum-pa* (Kanjur de Peking, vol. XI, N° 470, pp. 65–3). Sur ce texte, voir Stein, Rome?.

[63] Allusion au cliché fréquent de louange du roi.

[64] Les mêmes métaphores sont souvent employées dans les textes postérieurs. De Guçri Khan on dit: «la hauteur (*dbu-'phaṅ*) du règne de son palais Tuṣita, désigné par le Ciel, touche au ciel» (*Grub-mtha' çel-gyi me-lon*, 199b). Ailleurs on dit: «que les ennemis, les noirs, aient la tête en bas sous terre; que la hauteur de tête des amis, les blancs, soit élevée au ciel!» (*gñen dkar-po'i ño-'phaṅ dguṅ-la bstod; Prières de Mi-pham*, vol. Na, 34a). Ou encore dans l'épopée (chap. Hor. 1b): «la hauteur de la tête du roi du monde est élevée, le fils des dieux,' Bum-pa, est (d'une hauteur) égale au ciel» (*'jam-gliṅ rgyal-po'i dbu-'phaṅ mtho, 'Bum-pa'i lha-sras dguṅ daṅ mñam*).

Il faut maintenant analyser un certain nombre de phrases qu'A.M. a retenues pour caractériser les représentations religieuses archaiques en tant que gages du pouvoir royal. Je les ai réservées et les groupe ici, d'abord parce qu'il s'agit visiblement d'expressions littéraires d'éloge (un peu comme les phrases types d'un manuel de style épistolaire), mais aussi parce qu'on en trouve les équivalents dans la littérature chinoise. En effet, cela justifie, plus qu'elle ne pouvait le prévoir, l'impression d'A.M. que la «religion ancienne» devait quelque chose à la Chine. Il est vrai que ces phrases ont un contenu religieux, mais—comme les titres des roi et des grands de ce monde («dieu glorieux», etc.) et comme les épithètes hyperboliques qu'on a rencontrées—ces phrases sont tellement courantes qu'elles ont pris une allure littéraire. Les auteurs en combinent les éléments au gré de leur savoir et de leur inspiration.[65]

Commençons par les *phyva* dont on a parlé plus haut (p. 103), assimilés au ciel et aux montagnes. A.M. y attache une grande importance, mais sa traduction me paraît inadéquate. Elle rend *gnam ri phyva* par «Phyva divinités montagnes célestes» (p. 270, n. 309) et «selon le *système* des Phyva, montagnes du ciel .... Selon les *règles en usage* sur terre» (p. 351; c'est moi qui souligne; cf. p. 349: «système des dieux» et «Loi du ciel»; aussi p. 377). Bacot avait suggéré avec raison que la phrase doit être comprise en fonction de celle qui explique le nom du roi gNam-ri (ci-dessus, p. 109). Tout ce passage de la «Chronique» (Bacot, p. 118) est dédié aux liens étroits qui relient le seigneur et son sujet, le roi et le ministre, liens de complémentarité mais aussi de hiérarchie. «Si, en haut, le souverain est sage (*sgam*), c'est (à) la manière du ciel, des montagnes, des *phyva*; si, en bas, le ministre est sage (*'jaṅs*). c'est (à) la façon de la terre, des ravins». C'est une comparaison littéraire, indiquée par les mots «à la façon de» (*lugs*, *chul*). Ailleurs on trouve la comparaison des rapports entre le roi et le ministre avec l'union de ciel et terre (voir plus loin). On est ici en présence de deux phrases strictement parallèles et symétriques: roi/ministre, ciel/terre, montagnes/ravins;seul le dernier élément *phyva* n'a pas d'équivalent, peut-être parce que, face à ces divinités du ciel, celles de la terre ne jouent aucun rôle dans nos textes[66]. L'association du roi et du ministre

[65] L'emploi de *deva* (*devarāja*) pour «roi» est courant dans l'Inde et chez ses voisins [Asie Centrale (inscriptions kushana: *rājatirāja*, *devadeva*) et Khmer]. Au sujet du thème du mélange des dieux et des hommes dans les édits d'Aśoka, on a pensé que ces «dieux» étaient les rois (cf. n. 33) Dans le *Suvarnaprabhāsa-sūtra* (chinois, chp. 20, Nobel, I, p. 283; sanscrit, chp. 12; tib., chp. 20, pp. 244–5, 308), on explique en détail pourquoi les rois sont appelés *deva* ou *devaputra*. On y trouve les thèmes anciens des rois tibétains. Le roi doit être juste, punir les malfaiteurs et récompenser les bons, sinon les dieux le quitteront, lui et son pays subiront des malheurs. Les dieux lui donnent la moitié de leur force, mais il doit renoncer au mal et faire le bien. S'il fait le mal, les dieux ne le protégeront plus dans le présent et, plus tard, lors de l'*Age mauvais*, il y aura des désastres (dont on dresse la liste; Nobel, I, p. 286) Il faut se rappeler aussi, à propos d'éloges hyperboliques, que les rois tibétains bouddhistes portaient le titre *bodhisattva* comme en kharoṣṭhī et en turc (cf Stein, 1981, p 232). On les disait aussi «divinité en personne» (*ibid.*) exactement comme Gri-gum est dit «aspect d'homme, mais (en réalité) dieu» lui qui pouvait aller au ciel «en personne» (*mnon-bar*). Encore au 11e siècle, le roi du Ladakh porte un nom de type ancien, Lha-lde, mais est aussi appelé *bodhisattva* et grand *deva* (*lha čhen-po byan-čhub sems-dpa'*, *lha čhen-po Lha-lde*; Snellgrove et Skorupski, I, p. 71).

[66] On a vu une fois *ya-bla* opposé à *sa-bla* (ci-dessus, p. 104) La traduction d'A.M. de *lugs* par «système» et *chul* par «règles» est abusive. Ce ne sont que des comparaisons. Sa traduction de *sa'i ṅam-len* par «en usage sur terre» est aussi impossible (elle a sans doute pensé à *ṅams-len*, «pratiquer»). Il est vrai que le mot *len* fait difficulté. Mais le strict parallélisme des deux phrases exige un mot opposé à «montagne» (comme terre à ciel). C'est justement *ṅam*, généralement *nam-grog*, «ravin» (vallée), expression courante devenue même une épithète du Tibet (cf. Stein, Rome?). Dans la *Mahāvyutpatti* (N° 5261) on trouve *ṅam-(')grog* (*'brog*?) pour *śvabhram*, «abîme». L'association de *ri* et de *nam* apparaît dans un nom de lieu. Selon le *bÇad-mjod* (éd. L Chandra, I, p. 152), avant de descendre sur terre, gÑa'-khri habite au pays rMu-yul (au ciel) qui est appelé Ram Ri-nam; et le roi de ce pays, rMu-rje, demeure au bord (*'gram*) de Nam-ri-rab (p. 151; *ram* est peut-être une contraction de *ri-nam*).

est tellement étroite que le sujet des phrases est souvent *rje-blon*, «roi-ministre» (Traité de Lhasa, «Prières de De-ga») comme s'il s'agissait d'une seule personne. Ou encore les épithètes élogieuses, en principe réservées au roi (*'phrul, byin*, etc.) sont réparties en deux phrases parallèles, l'une ayant pour sujet le roi, l'autre le ministre (et alors on emploie parfois parallèlement des termes équivalents mais différents, p. ex. *byin* pour le roi et *rlabs* pour le ministre; cf. n. 26 et Stein, 1981, p. 263, 267). Le parallélisme entre les couples roi-ministre et ciel-terre, ainsi que les comparaisons ou métaphores, ces deux procédés littéraires sont très fréquents (en Chine aussi). On les trouve notamment dans les «Prières de De-ga» dont on a reconnu le langage «colonial» et où l'on trouve des réminiscences d'expressions chinoises (cf. n. 35). Dans la liste de variantes que j'ai établie (n. 34), les comparaisons sont expressément indiquées comme telles. Dans les deux inscriptions du rKoṅ-po, le règne du roi est *comme* (pareil à) le *g.yuṅ-druṅ*. Dans l'inscription de Khri-lde sroṅ-brcan, son règne est «pareil à la manière des dieux» (*lha'i lugs*) et «pareil à la religion (coutume, façon d'être) du ciel» (*gnam-gyi čhos*). Le fait qu'il s'agit d'un langage métaphorique a été négligé par les savants à tel point qu'on a pu se demander si les deux termes de comparaison ne désignaient pas la religion indigène du Tibet (le Bon). Dans les textes cités on ne donne nullement un nom de religion. Je l'ai déjà dit (p. 95), on compare seulement la sagesse et la puissance du roi à la façon d'être des dieux et du ciel.[67] Dans l'inscription de Khri-sroṅ lde-brcan, la comparaison est formulée par une variante importante. Le roi agit «conformément à la manière (coutume) de ses ancêtres» (*yab-myes kyi lugs bžin*) et «en accord avec la façon dêtre (la Voie, les principes) de Ciel *et* Terre» (*gnam-sa'i čhos daṅ ni'thun-par mjad*). Il ne s'agit donc nullement d'indiquer le nom d'une religion (*gnam-gyi čhos* ou *lha'i lugs*), mais d'une manière de se comporter en accord avec les dieux et avec ciel et terre, de prendre leur façon d'agir pour modèle (être juste, impartial, etc., clichés bien connus en Chine). Ces images sont précisées dans les «Prières de De-ga». Le ciel est haut et large (*mtho-žiṅ yaṅs-pa*): il couvre tout. La terre est épaisse et grande: elle porte tout. (Entre les deux) le roi est droit et juste: il nourrit tous (les êtres, 35b). Cette maxime (bien connue en Chine) est ensuite reprise comme métaphore. Le roi, qui a un corps surnaturel (*'phrul-gyi lus*, comme ses ancêtres) «couvre et porte *comme* ciel et terre (*gnam sa daṅ mchuṅs*); il est droit et juste: il «change (transforme; *bsgyur*, comme chinois *houa*, «changer, civiliser») tous les êtres; il est large (*yaṅs-çiṅ rgya-čhe-ba*, comme auparavant le ciel)[68]; sa façon de régner est bonne par la manière (*čhos gcug lugs-kyis bzaṅ*; variante de *čhos-lugs bzaṅ*-po, etc.). Plus loin (33b) on dit que, le roi étant un dieu, il a diffusé par sa *compassion* la «religion des dieux» et la «bonne façon de gouverner» (allusion au bouddhisme ?, cf. n. 24, 28) «de manière à couvrir tout sous le ciel». Il est plus saint (*'phags-pa*, et non *'phrul-gyi*) que les autres rois et sa pensée est large *comme* l'espace, alors que sa parole couvre tout de sa bonté et compassion *comme* le Sumeru et

[67] Cf. *Tib. Ant.*, I, pp. 180–182, 202-3 et n. 63, 64; ci-dessus, p. 95). On peut ajouter l'expression *lha-lam* que S. Ch. Das (dictionary) traduit par «custom, usage», dans une phrase du style épistolaire. Les mots *lugs*, *chul*, *lam* peuvent certes désigner un système religieux, mais ce n'est pas le cas dans nos textes. Ils signifient aussi simplement «façon d'être, façon de se comporter». Aux exemples donnés on peut ajouter un passage de l'inscription de Žva'i lha-khaṅ (812 A.D.; face Ouest, l. 21–22): «(le moine) holding to the behaviour of a subject (*rjes 'baṅs-kyi lugs*) and the customs of a monk» (*dge-sloṅ gi chul*; Richardson, 1952–3); cf. ici n. 32.

[68] La même expression est utilisée dans un ms. chinois de Touen-houang pour le roi tibétain: «son saint corps est large et vaste, sa longévité s'allonge et dure» 聖躬遐遠，聖壽延長 (Peking, N° 7119, fragment 6, *yue*, *chang*). Dans un autre ms. chinois on prononce pour le roi du Tibet le vœu que sa vie soit «longue et éternelle comme (celle de) ciel et terre» (Taishō, vol. 85, N° 2852, p. 1302b).

comme soleil et lune (34b). Puis le thème de la compassion est repris. Le roi est le seigneur du grand ciel avec ses quatre orients, il se conforme à la «manière surnaturelle (des dieux)» (*'phrul-gyi lugs*, comme ailleurs *lha'i lugs*, 36a) et sa compassion pour tous les hommes est «conforme à la façon d'être de ciel *et* terre» (*gnam sa'i lugs*; exactement comme l'accord avec *gnam sa'i čhos* ci-dessus). Or cette façon d'être de ciel et terre consiste à «couvrir et porter» (comme ci-dessus; *bkab-čiṅ bkur-te*, 36b). Par sa force (et celle de ses ministres) il a soumis les rois étrangers, et par sa bonté il a développé la *foi* (bouddhique): c'est *comme* «l'union de ciel et terre» (*gnam sa yid sbyor-ba daṅ 'dra-bar*); tous les pays le vénèrent (36b). Cette union de ciel et terre est l'image de l'union de souverain et sujet; les deux sont parallèles comme dans la phrase clé de la «Chronique» (ci-dessus, p. 110): roi (sage) - ciel - montagne - *phyva*, face à ministre (sage) - terre - ravin - (*deest*). Le dernier terme de cette comparaison (*phyva* égale *lha*) est repris dans les «Prières» (41a) avec un parallélisme éloquent et significatif. «Le seigneur demeure en haut: il est divin (*lha*); le ministre (chargé) du règne—manque: «en bas»—est surnaturel (*'phrul*). Seigneur-ministre (*rje-blon*) divins-surnaturels, (que font-ils en cas de danger ?), si le ciel se fend, le (seigneur) efface (la fente) par l'efficience (*byin*) de son être divin; et si la terre se fend, le ministre coud (la fente) par l'efficience (*rlabs* manque la qualité surnaturelle ou divine, comme pour la terre dans la «Chronique»). «(Les deux, seigneur-ministre, sont comme) ciel et terre unis (*gnam sa ni yid sbyar*)[69]. La même formule est appliquée dans la «Chronique» (Bacot, p. 114) aux relations (amicales, mais hiérarchisées, *rje* et *skol*, seigneur et sujet) entre le roi du Tibet et celui du Nan-tchao (dont le titre était «frère cadet»). En haut le ciel est content (*dgyes*), en bas la terre est heureuse (*dga'*). Les deux rois sont de plus en plus proches et «fermes» (comme la montagne-divinité Çam-po, ci-dessus, p. 102). Les deux sont comme «ciel et terre unis» (*gnam sa ni yid sbyor-ba*). Le cliché a survécu dans le style hyperbolique des éloges des rois du Ladakh. Dans une dédicace au roi, on lit: «Entre ciel et terre qui sont unis (comme une boîte fermée, *ga'u kha-sbyor gnam-sa gñis-kyi bar*), montagnes hautes, terre pure, le pays du Tibet (sPu-rgyal Bod)». C'est le pays du mont Kailāsa et du Žaṅ-žuṅ où règne le frère du «fils des dieux» (*lha-sras*, le roi) Ñi-ma'i dbaṅ-phyug Khri-lde. C'est le «pays des dieux» (*lha-yul*) Khva-rce. Dans une autre dédicace on évoque aussi les «montagnes hautes, la terre pure, sPu-rgyal Bod», puis spécialement le Žaṅ-žuṅ («pays des dieux», *lha'i ljoṅs*) où règne le «souverain de ciel et terre» (*gnam-sa'i bdag-po*) Khri Grags-pa lDe qui a le «casque puissant» et le règne glorieux (comme) l'océan[70].

Le roi se conforme à la façon d'être de ciel et terre; comme eux il couvre et porte et, par là,

[69] Roi et ministre sont si étroitement liés que les épithètes de l'un valent pour l'autre Des expressions propres au roi seul sont distribuées, dans des phrases parallèles, à l'un et à l'autre; *lha* et *'phrul*, *byin* et *rlabs*, *sgam* et *'jans* (Stein, 1981, pp. 263–5, 267–8). Le couple sagesse-bravoure qui caractérise les ministres et les autres habitants du Tibet, mais qui est aussi propre au roi, les éléments de ce couple sont parfois distribués entre l'un et l'autre des protagonistes. Le ministre est à la fois sage et brave «comme un joyau» («Prières de De-ga», 26a), le roi a le casque puissant, le ministre est brave et sage (38a). Roi-ministre (*rje-blon*, le roi seul) a le casque puissant et grande sagesse (38b, 39b), mais aussi le roi (*rje* seul) a le casque puissant, le ministre le «joyau» de bravoure-force (38b, 39a).

[70] G. Tucci, *Indo-Tibetica*, III, I, Rome, 1935, textes pp. 177–78; traduction pp. 8–10. Au lieu de *'od-gsal lṅa* (p. 9, n. 1) il faut lire *'od-gsal lha*. Un autre exemple de style ancien se trouve dans une inscription de Tabo (fin 13e, début 14e siècle; *op. cit.*; pp. 195–6, 74) On parle de *rje rnam-lha* Byan-čhub 'od, né dans une famille de dieux, *bodhisattva*, dieu devenu seigneur des hommes, protecteur des têtes noires. Dans une inscription d'Alchi (16e siècle), on dit: «entre ciel et terre unis (comme les deux parties d'une) boîte, le palais (du roi) ... est élevé et puissant» (*Kha'u khab-sbyar* (*kha-sbyar*) *nam-sa gñis-kyi bar* .... *sku-mkhar mtho-la bcan*; Snellgrove-Skorupski, I, p. 84).

il protège et nourrit tous les êtres. Il participe de ce couple cosmique. De plus, l'union de ciel et terre sert de métaphore à la bonne entente entre le roi et ses ministres ou entr'eux et les rois étrangers. L'union est faste, tout va bien. En cas de mauvais signes (fente de ciel et terre), le couple roi-ministre les efface[71]. L'union de ciel et terre (quand tout va bien) est un cliché chinois très répandu. Elle est conçue comme une union sexuelle. Les Tibétains le savaient sûrement. On en parle dans le *Pa-yang king* (cf. *Tib. Ant.*, I, pp. 156–9, 214), à côté de l'union de soleil et lune, en spécifiant que c'est là la «Loi (façon d'être) éternelle du ciel». On y stigmatise aussi ceux qui «vont à l'encontre des moments (propices) du ciel et des veines de la terre» (texte chinois, mais en tibétain on a: «qui s'opposent à la Loi du ciel et à la Loi de la terre»)[72]. Que, dans cette union, le roi participe au couple et sert de trait d'union, c'est aussi une notion courante en Chine. Au Tibet je ne connais qu'un exemple (dans la «Chronique», Bacot, p. 114). On y dit: «Comme sa coutume est bonne et comme son règne est grand, le roi saisit le pays entre ciel et terre». Cette image est moins spécifique qu'en Chine.

Les expressions «manière des dieux» et «Principe (façon d'être) du ciel (et de la terre)» ne désignent donc pas la religion ancienne, mais les modèles auxquels le roi se conforme par sa sagesse et son art de gouverner. Or ces expressions pompeuses et cette phraséologie officielle sont nettement d'inspiration chinoise (comme le titre officiel des rois: «saint et divin»). J'ai signalé que plusieurs phrases de certaines inscriptions officielles reproduisent textuellement, en les adaptant, des phrases de la traduction tibétaine du *Chou-king* (*Tib. Ant.*, I, p. 203, 211–12; note additionnelle dans *Tib.Ant.*, II). On peut penser que ces expressions étaient bien tibétaines et que les traducteurs les ont astucieusement utilisées pour rendre des phrases chinoises analogues. Mais le témoignage des Annales chinoises sur les classiques chinois fournis aux Tibétains sur leur demande[73], la découverte de Takeuchi (tout un passage du *Che-ki* inséré dans la «Chronique») et enfin les phrases des «Prières de De-ga» et d'ailleurs qu'on a discutées, tout cela semble bien montrer que les Tibétains ont beaucoup emprunté aux Chinois. Un sinologue reconnaîtra ces phrases immédiatement pour les avoir lues, répétées à satiété, dans la littérature chinoise de l'antiquité jusqu'à la fin de l'empire.

Sans vouloir chercher longtemps et sans prétendre être exhaustif, voici quelques exemples.

[71] Il y a une ouverture faste du ciel qui est large, c'est celle de «l'ouverture du toit» (*gnam-mthons*). Ici on parle d'une situation néfaste (qu'on trouve dans la divination) La fente étroite du ciel (comme le fil d'une épée) et la fissure de la terre, qu'on doit effacer (*bsub*) ou «coudre», ces notions et ces images ont été conservées dans la littérature postérieure (cf. Stein, *Le Monde en petit*, chp III, 2, Tibet; à paraître chez Flammarion).

[72] Pour l'union, Taishō, vol. 85, p 1424a 天地氣合 . Le ciel est masculin (*yang*), la terre féminine (*yin*). Pour la traduction tibétaine, P. 749, l. 118 a: *gnam-sa gñis kyan dad-pa 'byord-na*. P. 748, l. 58 supprime cette phrase, et dans le Kanjur (pp. 275–1) on a: *gnam-sa gñis ni 'byor-na*. Pour la conduite conforme ou non au Tao éternel du ciel, la phrase chinoise (*loc. cit* 是天之常道 est traduite par *gnam-gyi rtag-pa'i čhos* (P. 749, l. 121); et la phrase (p. 1423c 返天時，逆地理，背日月之光明 est traduite par: *gnam-gyi čhos-la ni gal, sa'i čhos-las ni log*, etc. (P. 746, l. 47).

[73] Cf. la Note additionnelle dans *Tib.Ant.*, II, et A. M., pp. 382–3. Non seulement les Tibétains ont reçu les classiques chinois (et le *Wen-siuan*) en 730, mais déjà Sroṅ-bcan sgam-po a envoyé des Tibétains de bonne famille en Chine pour étudier le *Che-king* et le *Chou-king* Il a alors demandé (et sûrement obtenu) des lettrés chinois «pour mettre en bon style ses suppliques et ses mémoriaux» (traduction Pelliot) C'est justement dans ce genre de textes officiels qu'on emploie en Chine la phraséologie hyperbolique dont nous parlons. Takeuchi (1984) a pensé que le passage du *Che-ki* incorporé dans la «Chronique» provient sans doute, non pas directement du *Che-ki*, mais de la citation qu'en fait le *Wen-siuan* ou un de ses commentaires (le commentaire le plus célèbre de Li Chan date de 719).

1. *Le roi (ou le saint) uni à ciel et terre.*

Dès le premier siècle de notre ère, le caractère chinois *wang*, «roi» (trois traits horizontaux reliés par un trait vertical au centre) est expliqué (par une fausse étymologie) comme Ciel, Terre et Homme reliés (par le roi; Dictionnaire *Chouo-wen* citant Tong Tchong-chou, 2e siècle avant J. Chr. 三者天地人也，而參通之者王也. Cet auteur dit (*Tch'ouen-ts'ieou fan-lou*, k. 7, § Yao Chouen): «Le roi est certes le fils du ciel. Le Ciel a donné l'empire (littér. «sous le ciel») à Yao et Chouen (rois sages de l'antiquité; d'où son titre Fils du Ciel 王者亦天之子也，天以天下予堯舜). Et ailleurs: «Le ciel est l'arrière grand-père (l'ancêtre) de l'homme» (k. 11, § 41 天亦人之曾祖父也). Déjà dans le *Yi-king*, hexagramme *k'ien* (ciel), on proclame: «Or le Grand Homme (le roi, le saint) unit sa vertu (efficience, *tö*, mot qui est traduit par *byin* dans nos textes) à ciel et terre» 夫大人者與天地合其德. *Houai-nan tseu* (2e siècle avant J. Chr.): «Le sentiment du souverain des hommes communique en haut avec le ciel» (k. 3, 2a 人主之情，上通於天). Ou encore: «Le saint ... (n'intervient pas volontairement) ...; (il) se conforme à la Voie (*tao*) du ciel ...; il suit le Principe (*li*) du ciel ...; il suit les règles du ciel» (k. 14, 4b 聖人……遵天之道……循天之理……從天之則). Dans l'antiquité (Age d'or), tous les hommes faisaient ainsi: «Les hommes de l'antiquité unissaient leur *k'i* (souffle vital) à ciel et terre ...; à cette époque il n'y avait (pas encore) les avantages des félicitations (récompenses pour le bien) ni la menace des punitions (pour le mal)» (k. 8, 3a 古之人，同氣天地……當此之時，無慶賀之利，刑罰之威). Par ailleurs, «Le saint (le roi) nourrit le peuple»; «quand un saint (roi) est en haut (règne bien), le peuple en est transformé (civilisé)»; «Quand un saint est en haut, il transforme (civilise) et nourrit (le peuple) comme un dieu» (k. 10, 2b, 3b, 4b 聖人之養民……；聖人在上，民遷而化；聖人在上，化育如神).

2. Le ciel couvre, la terre porte (le roi fait de même).

Dans le *Tchong-yong* (classique du «Milieu»; avant J. Chr.), la grande bonté et compassion (*jen ts'eu*) est comparée au fait que le ciel couvre et la terre porte (de même dans *Siun-tseu*, chp. 9,仁慈，天之所覆，地之所載). Comme dit *Tchouang-tseu* (V, 3): «Le ciel couvre tout, la terre porte tout». Et le *Houai-nan tseu* précise (k. I, Ia 天道者覆天載地): «Or le Tao, il couvre (comme) le ciel et il porte (comme) la terre» ou bien: «Le ciel couvre, la terre nourrit» (comme ailleurs le roi; k. 7, 5a 天地覆育); ou encore: «Le saint couvre (comme) le ciel et porte (comme) la terre; il éclaire (comme) soleil et lune. Yin-yang sont en harmonie ...; c'est qu'il est capable d'imiter le ciel» (k. 20, 8b 聖人天覆地載、日月照、陰陽調……故能法天〔聖人象天〕; *idem* 20, 1a).

3. *L'union de ciel et terre.*

Déjà dans le *Yi-king*, une ligne du onzième hexagramme (*t'ai*, «excellence») est caractérisée par la phrase: «Ciel et terre communiquent» 天地交泰. Souvent cité, ce cliché signifie «âge prospère». Dans le *Lao-tseu* on lit: «Ciel et terre s'unissent et, de ce fait, font descendre la douce rosée» (chp. 32 天地相合，以降甘露; et naturellement: «Ciel et terre durent (éternellement)» (chp. 7 天長地久. On pourrait multiplier les exemples.

* * *

Ces quelques citations chinoises montrent qu'on ne peut pas lire naïvement les inscriptions royales et les «Prières de De-ga» pour y voir des éléments de la religion indigène. Certaines phrases réfèrent bien à cette religion (la descente du premier ancêtre), mais beaucoup d'autres reproduisent la phraséologie courante en Chine. Ce n'est pas par hasard que le plus grand nombre de ces exemples se trouvent dans les «Prières». Elles ont été rédigées dans des territoires chinois.

L'intuition d'A.M. était donc juste. L'influence littéraire de la Chine a été importante. Elle est sans doute due en grande partie aux lettrés habitués à rédiger des documents diplomatiques, des lettres, etc., qui abondent en éloges et comparaisons hyperboliques. Il faut y ajouter le langage propre aux textes bouddhiques purement chinois. Peut-on dater cette influence déjà de l'époque de Sroṅ-bcan sgam-po comme A.M. l'a pensé? C'est possible, surtout si l'on ne songe pas seulement aux relations directes avec la Chine, mais si l'on tient compte aussi – comme Yamaguchi l'a suggéré (*Tib.Ant.*, I, 205) – des relations de Sroṅ-bcan sgam-po avec les T'ou-yu-houen (les 'A-ža) qui, eux, avaient depuis longtemps absorbé bien des éléments de la civilisation chinoise, qui étaient les premiers partenaires (de mariage, etc.) et les adversaires du roi et qui furent soumis par lui. Quoiqu'il en soit de cette époque, on doit en tout cas se rappeler que cette influence de la phraséologie chinoise était devenue importante à partir de la venue de la princesse Kin-tch'eng et surtout à partir de Khri-sroṅ lde-bcan, époque de la rédaction de toutes les inscriptions connues et de tous les autres textes utilisés (approximativement de 750, et surtout de 780, à 840–50).

Il nous reste à dire quelques mots d'un récit du *sBa-bžed*, ouvrage tardif mais qui utilise sûrement (dans sa première partie) des éléments anciens. A.M. l'a utilisé pour étoffer les renseignements des Annales chinoises (pp. 379–385). C'est qu'on y parle du *gcug-lag* de Chine qui (A.M. l'a bien montré) ne peut pas être, dans ce contexte, la science divinatoire attribuée à Confucius dans la tradition postérieure et déjà dans les manuscrits anciens (cf. ci-dessus, p. 90).

L'analyse d'A.M. est maintenant en partie dépassée par les découvertes de Yamaguchi. Une discussion détaillée de ce récit alourdirait trop cet article. Je ne relèverai que ce qui a trait à notre problème.

Selon ce texte, déjà Khri-lde gcug-brtan a voulu introduire le bouddhisme de l'Inde, mais ce projet a suscité l'hostilité du clan de sa mère. Lorsque la princesse Kin-tch'eng est arrivé pour épouser le fils de ce roi, elle a institué le rite funéraire du bouddhisme chinois pour sa «tante», la princesse Wen-tch'eng, offrandes de mérite (*dge-ba*), observation du jeûne (tib. *che*, chinois *tchai*) pendant la période de sept fois sept jours après la mort (p. 3=dPa'o gCug, ja, 71–72; Pp. 8–9=dPa'o gCug, 76a). Tout en exécutant extérieurement un rite bon-po, on pratiquait en secret le rite (bouddhique) de contrition (*gyod-kha*)[74]. Lorsque son fils Khri-sroṅ lde-bcan n'a que quatre ans, l'empereur de Chine envoie au vieux père un ambassadeur appelé 'Ba'-de'u accompagné d'un «enfant chinois danseur» (*alias* Saṅ-çi). Le vieux roi désire pratiquer le bouddhisme. Il envoie des émissaires au Lho-Bal (dPa'o gCug: dans l'Inde, rGya-gar). Il ne peut s'agir ici du Népal et de l'Inde, car dans les manuscrits anciens Lho-Bal désigne les «barbares», et spécialement les tribus de la région de Touen-houang (*Tib. Ant.* I, pp. 205–207 et n. 6). A l'occasion de cette mission un épisode illustre le

[74] Les rites du *tchai* (jeûne) et de la confession et contrition (*tch'an-houei*), souvent exécutés pour le salut de parents morts et des ancêtres jusqu'à la septième génération, ces rites sont attestés par beaucoup de manuscrits chinois de Touen-houang. Plusieurs sont destinés au roi tibétain

principe que c'est un péché (du point de vue bouddhiste) que de tuer un animal. Interrogé par le jeune roi, le garçon chinois dit que c'est un péché selon la «doctrine (ou les livres sacrés, *gcug-lag*) de Chine, appelée Hur» (A.M., p. 380). Or ce mot est une transcription du chinois *fo*, «buddha»[75]. Il s'agit bien du bouddhisme car le garçon ajoute que ce Hur comprend la «religion des Dix Vertus» (*dge-ba bču'i čhos*, p. 5; dPa'o gCug, 73b)[76]. Alors le roi père envoie une mission en Chine pour chercher cette «doctrine de Chine» (*rGya'i gcug-lag*)[77]. Cette fois la mission ne se dirige pas vers le Lho-Bal, mais va directement à la capitale du Sseu-tch'ouan (Eg-čhu, chin. Yi-tcheou, l'actuel Tch'eng-tou) où elle est reçue par un haut dignitaire. L'empereur de Chine désire que le bouddhisme (p. 6, *lha-čhos bzan-po*) soit répandu au Tibet. Pour cela il donne aux émissaires des textes bouddhiques (*sans-rgyas kyi bstan-pa'i dpe*; mille *bam-po* de *sańs-rgyas kyi gsuń-rab*). On mentionne alors une prophétie tirée des *āgama* selon laquelle, dans la dernière période de cinq cents ans (déclin du bouddhisme), la «sainte religion» apparaîtra au Pays des Faces Rouges (le Tibet dans la *Prophétie de Khotan* et ailleurs) grâce à un *kalyānamitra*. Le maître Kim Ha-çań (maître coréen du Tch'an, fondateur de l'école du Sseu-tch'ouan, *alias* Wou siang, vers 750; Yamaguchi, 1973), doué de prescience, prédit alors qu'au retour de la mission, le roi père sera mort et le fils (Khri-sroń lde-bcan) sera encore jeune. Les ministres «noirs» (bon-po) auront promulgué une loi qui interdira la pratique du bouddhisme. Quand le roi sera adulte, il parlera de la «religion des *veda* des hérétiques» (*mu-stegs rig-byed kyi čhos*)[78]. Pour le convertir au bouddhisme (p. 10, *lha-čhos*), l'émissaire Sań-çi devra lui expliquer trois livres que le moine lui donne avec cette prophétie. Ce sont: 1) le *sūtra* des Dix Vertus (*dge-ba bču'i mdo*), 2) la *Vajracchedikā*, et 3) le *sūtra Sa-li ljań-po* (*Śālisthamba*). On remarquera que le premier et le troisième texte représentent un bouddhisme simple et moral. Effectivement,

[75] La transcription *hur* pour *fo* est attestée dans un ms de Touen-houang (*Tib.Ant.* 1, n. 22). On trouve plus souvent *'Bur* et *Phur*. Yamaguchi a adopté la variante (fautive) *hu-ra* et y a vu une transcription de *feou-t' ou*, «buddha» (1973, p 20, n. 94).

[76] Ces Dix Vertus (*che chan* 十善 sont fréquemment évoquées dans les manuscrits chinois de Touen-houang (cf. Stein, 1981, n. 52). Elles caractérisent aussi le «vrai» bouddhisme ancien, celui qui a décliné et qu'on regrette dans le «Dar-ma tombé du ciel» (ci-dessus, p. 99)

[77] Cf. le *gcug-lag bzan-po* (bouddhisme) dans les «Prières de De-ga» (cf n. 28) et le *gcug-lag* (bouddhisme) du texte «Dar-ma tombé du ciel».

[78] A. M. (p. 381) omet le mot *rig* et traduit: «un texte religieux composé par les Mu stegs» Elle pense au confucéanisme La suite montre qu'il faut y voir le taoïsme Yamaguchi (*op. cit.*, n 30) note bien que *rig-byed* est l'équivalent de *veda*. L'assimilation du taoïsme (ou de certaines de ses doctrines) avec l'hérésie hindouiste a été faite par le Père Wieger (*Histoire des Croyances*, 1917, p. 69, 144 «monisme importé de l'Inde») et par Liebenthal, «Lord Atman in the Lao-tzu» (*Mon.Ser.*, 27, 1968, Los Angeles, 1970). Répondant au *Yi-Hia louen* de Kou Houan, dans une controverse entre taoïstes et bouddhistes, datée 467 A.D , un bouddhiste rétorque que le bouddhisme considère ce qui a corps comme une illusion et oublie soi-même pour aider les autres, alors que le taoïsme considère le Moi (*wou-wo* 吾我) comme la Vraie Réalité, d'où son penchant pour les techniques de vie (H. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden, 1976, p. 110; Taishō, N° 2102, p. 42a). Il est vrai que Thu'u-bkvan a identifié *rig-byed* avec le confucéanisme (en 1801–2, *Grub-mtha' çel-gyi me-lon*, chp. 10; éd. sDe-dge, 169b–171b). Ce n'est qu'une opinion d'auteur moderne. Il identifie aussi arbitrairement le taoïsme avec le Bon. Pour lui, *rig-byed* désigne les sciences dont le patron est Confucius (surtout la divination, *rcis*, le *Yi-king*, etc.). Il ne cite pas le *sBa-bžed* et ne qualifie pas les *rig-byed* d'hérétiques (*mu-stegs*). Je n'ai pas trouvé cette identification dans les deux livres du *sde-srid* (de 1688, voir n. 89). Dans sa Chronique, le 5e Dalailama résume le *sBa-bžed*, mais ne souffle mot des *mu-stegs rig-byed* et du *Le'u-ce kyan* Plus tôt encore (1545–65), dPa'o gCug cite d'abord sans omission le *sBa-bžed* (ja, 74b), mais supprime ensuite le mot *rig-byed* (78a) et ne propose aucune identification.

lorsque Saṅ-çi revient au Tibet, le roi Khri-sroṅ lde-bcan n'est pas encore adulte et les lois anti-bouddhiques sont encore en vigueur. Aussi cache-t-il à mČhims-phu (bSam-yas) les livres (bouddhiques) chinois qu'il a reçus (*rGya'i čhos*).

Lorsque le roi atteint sa majorité (13 ou 15 ans ?; en 756 ?), il voit les écrits (ou livres, *yi-ge*) de son père (p. 9; dPa'o gCug, 78a: de son père et grand-père). Or il y trouve le *Le'u-che kyaṅ* dans lequel est exposée la conduite à tenir (l'art de gouverner, *chis*) pour rendre le peuple heureux. Et il pense que c'est là que ses ancêtres ont trouvé un (leur) pouvoir surnaturel (*rju-'phrul*). Yamaguchi a montré qu'il s'agit d'une transcription du titre *Lao-tseu king* (le livre de Lao-tseu, 1973, p. 19). Il a pensé au *Tao-to king*, mais il pourrait aussi s'agir du *Lao-tseu houa-hou king* qui avait suscité des controverses à l'époque (Stein, 1980, pp. 330, 336–7). Selon la logique du récit (la prédiction et sa réalisation), cette découverte et cette appréciation élogieuse du *Le'u-che kyan* correspondent à la «religion du *veda* des hérétiques». Mais les ministres demandent: «Comment est ce *Me'u* (lire *Le'u*)*-che kyaṅ* des ancêtres de *Chine*?» (*rGya'i yab-mes kyi*), et c'est au scribe ou écrivain (*yi-ge-pa*) *chinois* Mes-mgo («tête brûlée», sobriquet d'un moine) qu'on demande de lire ce texte. Selon dPa'o gCug, le roi explique à ses ministres que ce livre *chinois* (ou cette doctrine, *gcug-lag*) du *Le'u-ke-ce* est, dit on, arrivé du temps de son père.

La rédaction semble ici le fruit d'une confusion. On sait que les empereurs des T'ang, de clan Li, avaient adopté pour premier ancêtre Lao-tseu, également de clan Li. Le livre appartenait donc bien à une doctrine chinoise remontant à l'ancêtre de ces empereurs. Il est bien possible que le *Tao-tö king* soit parvenu au Tibet (au moins par ouï-dire). Ou bien les Tibétains ont pu connaître les controverses et les accusations d'hérésie contre le *Lao-tseu houa-hou king*.[79] Mais dans le récit du *sBa-bžed* on en parle comme s'il s'agissait de la religion des ancêtres des rois tibétains, ce qui paraît impossible. Le récit poursuit ainsi. Après la lecture du texte *chinois*, lu par un scribe chinois, le roi constate que cette doctrine (ou cet art de gouverner) *gcug-lag*, est vraiment bonne. Mes ancêtres, dit-il, ont (aussi ?) pratiqué une bonne religion (ou coutume, *čhos-lugs bzaṅ-po*). Voyons (dPa'ogCug: *blta*; le *brda* du *sBa-bžed* n'a pas de sens) quelle bonne pratique du monde existe ? (*'Jig-rten gyi spyod-pa bzaṅ-po*). C'est alors que Saṅ-çi se rappelle la prédiction du maître Kim ha-çaṅ qui avait conseillé de présenter au roi le bouddhisme (*lha-čhos*) lorsque celui-ci parlera de la «religion des hérétiques» (*mu-stegs kyi čhos*). Aussi dit-il au roi qu'il existe *en Chine* un bon bouddhisme

[79] Dans ce *sūtra* apocryphe, Lao-tseu s'incarne à l'Ouest comme Buddha et comme Mani. C'est pour cela qu'il a été condamné comme hérétique. C'est aussi ce trait qui a pu contribuer à la confusion du récit du *sBa-bžed*. D'abord on y parle du *gcug-lag* de Chine appelé Hur, c.à d.Fo, Buddha. Ensuite un moine bouddhiste (donc anti-taoiste) chinois prédit qu'on trouvera au Tibet un ouvrage hérétique, et c'est le *Lao-tseu king* qu'on trouve Pour dPa'o gCug, ce *Lao-tseu king* est justement un *gcug-lag* de Chine, et pour le *sBa-bžed* il est le livre des ancêtres de Chine. Mais est-il possible que ce *Lao-tseu king* ait pu se trouver parmi les livres des ancêtres du roi tibétain ? On doit se rappeler que Sron-bcan sgam-po devait connaître les évènements de l'Inde puisqu'il en a adopté l'écriture. Il aurait pu apprendre qu'un prince indien avait demandé une traduction sanscrite du *Tao-tö king* (cf. Stein, *Civil.tib.*, 1981, p. 36 et n. 52; *Tib.Ant.*, I, p. 168). Plus tard, Khri-sron lde-bcan a entendu parler du *Tao-to king* par la citation qu'en fait le Mémorial de Wang Si (Demiéville, 1952, p. 1952, p. 218–9). D'autres voies sont possibles. Des citations du *Tao-tö king* (ainsi que du *Tchouang-tseu* et des classiques confucéanistes), interprêtées selon la doctrine du Tch'an, se trouvent dans les Dits de Wou-tchou (le Bu-ču des Tibétains), contemporain de Wou-Siang, alias Kim ha-çan. Ces citations se trouvent dans le *Li-tai fa-pao ki*, ms de Touen-houang, écrit vers 775, que les Tibétains ont pu connaître (cf. Demiéville, 1979, pp. 1–7 et Yanagida dans *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley, 1983, p. 18, 23, 34–36, 38–41).

(*rGya'i lha-čhos bzaṅ-po*) et qu'il ne faut pas laisser entrer au palais (?, ou admettre l'erreur?) le *Le'u-ce*. Alors le roi demande une preuve ou un document sûr (*gtan-chigs*) prouvant que ce bouddhisme de Chine est bon. La réponse est qu'on en a. Ce sont les *sūtra* (dPa'o gCug dit: *dharma*) reçus en Chine qu'on a cachés. Et on produit les trois ouvrages cités plus haut. Du premier (les DIX VERTUS) on dit qu'il vaut pour une bonne conduite (*spyod-pa dag-pa*; ce qui correspond à la quête d'une «bonne pratique du monde» par le roi); le second vaut pour une bonne philosophie (*lta-ba dag-pa*) et le troisième pour les deux combinés (*lta spyod zuṅ-'brel*). Le roi est alors rempli de foi. Il pense que le fait d'avoir trouvé une «bonne religion» (*čhos-lugs bzaṅ-po*) est le signe de l'amitié de ciel et terre, et il veut offrir des remerciements (*gtaṅ-rag*) à tous les dieux.

Ce résumé doit suffire ici. A. M. (pp. 381–2) en a retenu que le «bon système religieux» des ancêtres de Khri-sroṅ lde-bcan était «en partie fondé sur des traités chinois, *gcug-lag*, de caractère administratif, certes, mais aussi religieux».[80] Et elle a pensé aux classiques confucéanistes. Ceux-ci ont sûrement eu une grande influence, on l'a dit. Mais ici, dans le *sBa-bžed*, il ne s'agit pas du confucéanisme, mais du taoïsme (connu comme hérésie) et du bouddhisme chinois. Volontairement ou non, la rédaction du récit est suffisamment imprécise et confuse pour qu'on puisse d'abord penser à la religion indigène ancienne des ancêtres tibétains, tout en suggérant qu'on connaissait la tradition taoïste des empereurs de Chine et le bouddhisme qui aurait déjà été introduit par Sroṅ-bcan sgam-po selon la version officielle courante vers l'an 800. Le taoïsme n'a guère laissé de traces au Tibet. Par contre, en plus du confucéanisme, le rôle éminent de la Chine vers 730–750 réside dans la transmission du bouddhisme *chinois* (en partie par l'intermédiaire du Tch'an), parallèlement et concurremment avec le bouddhisme indien. Et ceci pas seulement en ce qui concerne le Tch'an proprement dit, mais aussi, surtout, les *sūtra* apocryphes, les textes simples de morale et les pratiques utilisables par les laïcs (rites funéraires, *tchai*). Les historiens tibétains postérieurs ont bien retenu ce rôle prépondérant de la Chine (cf. *Tib. ant.*, I, pp. 151, 184 et n. 23).

NOTICES SUR LES SOURCES

I. *Chou-king* (P. 986). Voir *Tib.Ant.*, I et note additionnelle à II. Ajouter Y. Imaeda, "Towards an interpretation of the word *chis*" (*Tibetan Studies in honour of H. Richardson*, Oxford, 1979). Il signale que Richardson avait déjà remarqué que le vocabulaire du *Chou-king* se retrouve dans des inscriptions.

II. Divination (P. 1047); Voir n. 10.

III. «Histoire des dMu et des Phyva» (P. 126. 2; A. M., pp. 210, 305–6; cf. Stein, 1959, *Tribus*, pp. 62–4). Les Phyva (sujets) vont chez les dMu (seigneurs). Les deux sont parents (par mariage ?). Récit légendaire ou mythologique qui ressemble un peu – en sens inverse – à la légende de la tradition postérieure où le premier ancêtre Phya descend du ciel en passant chez les parents maternels dMu (*bÇad-mjod*; A. M., pp. 208–10). Ici, les dMu sont au ciel, pays de Joie, inaccessible aux Phya. Ceux-ci sont assimilés aux hommes des autres versions puisqu'ils n'ont pas de chef et en demandent un. Ils sont les sujets (*'baṅs, skol*), les «têtes noires», et ils se disent: «nous autres mauvais (inférieurs)». Les deux protagonistes sont traités comme des

[80] Vue acceptée par G. Uray, 1975, p. 149.

clans. On oppose d'autre part deux communautés comme *stoṅ-sde* en haut de la vallée (*phu*) et *rgya-sde* en bas de la vallée; sujets d'un seul chef, hommes d'un seul pays. Pour aller chez les dMu, les Phya partent du Tibet occidental, rCaṅ-smad (Yamaguchi, 1983, pp. 171–73). Dans le ms P. 1060 (les roitelets), Phya, souverain de rCaṅ, est le seigneur de rCaṅ-stod (cf. ici n. 50 et la notice «Théorie des Origines»).

Pour apprécier la composition de ce texte, quelques traits sont à relever.

1. Il y est beaucoup question des *sku-bla* des dMu auxquels il faut offrir des offrandes (*yon 'bul*) et notamment des *žal-bu* (l. 55) qui permettent de voir la figure (*lha-žal*) de ces *sku-bla*. On retrouve ce vocabulaire dans la traduction du *Chou-king* (*Tib.Ant.*, I, p. 202).

2. Parmi les offrandes figure une «flèche divine» (cf. n. 56). Pour la fabriquer, il faut du bambou du 'J̌aṅ (Nan-tchao, Yun-nan) et de la soie de Chine.

3. A la fin (l. 64), on dit qu'il faut consulter le *Če'u-yag* et le ou les *Log-men (dag)*. Le premier est le *Tcheou Yi*, le *Yi-king*, sans doute au sens large de livre de divination (comme dans le cas de n. 21). Je n'ai pas pu identifier le second, mais ce mot est sans doute aussi chinois et désigne probablement un autre type de divination.

4. Dans tout ce texte on ne trouve ni *gcug*, ni *gcug-lag*, ni les autres mots discutés.

IV. «Prières de De-ga». Voir déjà *Tib.Ant.*, I. On devra comparer certains manuscrits chinois de Touen-houang.

1. P. Chin. 3829 (un *folio*, 28 lignes). Début et fin manquent; beaucoup de mots sont illisibles et le tout est difficile à comprendre. Style d'éloges hyperboliques. On mentionne plusieurs *blon* dont l'un a reçu un insigne honorifique en laiton. On y parle d'un traité juré de paix entre *trois* pays □盟誓得（？）使三國和好

2. P. chin. 2974 R° et P. chin. 3395 (cités par Demiéville, 1952, p. 280). On exalte (l. 1) le Tao du (vide honorifique) *bcan-po* saint et divin qui s'est étendu à tous les rois et dont la Vertu (Efficience, *tö*, tib. *byin*) s'étend aux quatre mers (extrémités de la terre). On fait des vœux pour lui (l. 5). Le mérite s'étend aux ministres Žaṅ Lha-bzaṅ Klu-dpal (l. 8–9 et 24) et Žaṅ Khri-sum-rje (l. 30–31). Ce sont les deux grands ministres des Prières de De-ga (26a). La phraséologie de ces textes chinois est souvent très proche de celle des Prières. Un exemple (l. 28):» Notre *bcan-po* saint et divin, (son) Tao s'étend aux huit orients; (sa) grâce (bonté) couvre les quatre mers; (sa) lumière ... (égale?) soleil et lune; (sa) Vertu (Efficience) s'unit à ciel et terre». Et pour Žaṅ Khri-sum-rje, on exalte sa «longue vie divine» (*chen cheou*) 神壽 et son mérite élevé qui répond à l'excellence des étoiles (l. 30). C'est ainsi que (l. 33) «le souverain est saint et divin, le sujet est loyal et glorieux» 君聖神，臣忠榮，邦國……爲安 Les pays sont en paix.

V. «Récit des Ages» (I.O. 733, 734, 735; A. M., pp. 357–367). Les deux premiers ont été édités et traduits par Thomas (AFL, textes III et IV; photos, pl. IV et V), le troisième par A. M. Par des titres fictifs Thomas relie ces textes, à tort, à des récits différents (textes I et II, et IV, 2e partie). Il dit: I, The end of the good age; III, The decline of the good age; et IV, Ages of decline. Il remarque pourtant très justement (p. 50) à propos de III (I.0. 733) que «linguistiquement ce texte est plus proche du tibétain normal que I et II». Il a aussi fait la même remarque pour la première partie de IV (l. 1–40; p. 95). Cette partie est bien consacrée au «Récit des Ages». Les paragraphes sont bien marqués (retrait à la ligne). Par contre, la seconde partie, récit en style «archaïque», racontant une légende différente, suit sans aucune coupure ni marque graphique au milieu de la ligne 40, mais se distingue par un point intersyllabique double et un point entre deux *çad*.

Il est vrai qu'il y a quelques thèmes analogues dans les deux sortes de textes. Mais dans le «Récit des Ages», on dit toujours *dus ṅan-pa, čhos ṅan-pa* et *che ṅan-pa* pour l'âge mauvais, alors que, dans I, on dit que le *byin* a augmenté et que le *rgyaṅ-sdig* (le mal) a été écarté. Les deux sortes de récits ont aussi en commun l'expression *skyin-daṅ 'bab*. Mais dans les textes archaiques, cette phrase est doublée par la phrase parallèle *rman-dan g.yos*, selon le procédé habituel dans ce style (cf. n. 26). Il en est de même dans le récit archaïque P. 1285. Par contre dans le texte «classique» (III, l. 6, 45, 56) il n'y a que *skyin-daṅ* seul (cf. Stein, 1971, p. 546; *deest* dans IV). Il est vrai que cette distinction n'est pas toujours faite. Deux divinités, sKyin-taṅ (la 13e) et rMan-daṅ (la 21e) apparaissent dans un manuel de divination (P. 1043). Mais dans un rituel archaïque des funérailles (Stein, 1971, pp. 492, 497) on ne trouve que *skyin-daṅ*. Il en est de même dans le récit archaique P. 1134 (l. 67). Il reste quand même que, dans les textes «classiques», on ne trouve que *skyin-daṅ* seul (exemple P. 126, l. 39–40; A. M., p. 372, Maximes du *bhikṣu* sage). Ce mot seul a survécu dans les dictionnaires tardifs. Quant à la troisième version du «Récit des Ages» (I.O. 735), les paragraphes y sont aussi bien marqués. Mais le premier a un contenu très particulier. Il est annoncé par *čham* et *phyva* (divinités ou divination?) et contient une légende à part dans laquelle on trouve le nom d'un roi légendaire connu dans la tradition postérieure (ci-dessus, p. 95). Les paragraphes suivants sont conformes aux deux autres manuscrits.

On l'a dit, notre texte est en tibétain classique et linguistiquement très différent des textes archaïques (style, grammaire, vocabulaire). Pour le vocabulaire, Thomas n'a cité que quelques mots (p. 95). On peut allonger la liste comme suit: *ñon-moṅs* (AFL, III, l. 5, 12, 20; IV, l.37); *mya-ṅan bsaṅs-pa* (III, l.27); *lha-la phyag-' chol* (III, l. 30, 35, aussi pour les parents défunts); *myi tha-mal-pa* (III, l. 43); *myi g.yon-čhan* (IV, l. 12); *khyo-bo* et *čhuṅ-ma* (IV, 38); *khrel-myed* et *ṅo-cha (IV, 22_23); bud-myed* et *skyes-pha* (IV, 31–32); *rgyal-po* et *blon-po* (IV, 36); *chigs-' di yi-ger bris-la* (III, 18). Pluriel marqué par *'o-čog* (*'greṅ myi-'o-čhog*, III, 17, 32, etc; *myi-'o-čog* seul, IV, 12; *srin-no-čhog*, III, 41; *lha'o-čhog*, III, 42; *či bya'o-čog*, IV, 26 et I.O. 735, A. M., n. 571). Aucun de ces mots ni ce pluriel ne se trouvent dans les textes archaïques.[81] On notera aussi que *gcug-lag* reçoit l'épithète *bzaṅ-po* (et non *čhe-ba*) comme dans les «Prières de De-ga» (III, 7, 10, 20; cf. n. 28).

Pour la date, on peut retenir deux éléments. 1) Une phrase unique (IV, l. 21) évoque une époque heureuse et bonne avant l'âge des calamités. C'est celle où «dieux et hommes n'étaient pas encore séparés». Or cette phrase se trouve, à propos des ancêtres des rois, dans la première inscription du rKoṅ-po (datant de ca. 800 A.D.; pour le sens, cf. n. 33). 2) Le manuscrit III se termine par une prophétie historique au sujet de la Chine et des Turcs (A. M., p. 362). Elle comporte des thèmes légendaires qui semblent être tirés de sources chinoises relatives aux K'i-tan, sources analogues à celles qui ont été utilisées pour le «Récit des Cinq Ouigours» (cf. Ligeti, 1971, pp. 171–2, 178, n. 37, 182–4; Moriyasu, 1980). Le problème est complexe et ne peut être exposé ici.

Avant cette prophétie on trouve un autre élément non tibétain. A l'âge des calamités, le (plus?) grand roi entre (*bar*) ciel et terre, Bar Çan-çe, sera détruit. Le nom est sûrement étranger.

Quant au contenu, il faut relever quelques éléments qui ne sauraient relever de la religion

[81] La seule exception que je connaisse est la phrase *ñon-mons sdug-pa'i yul* pour le pays des morts (aussi appelé *dga' dan skyid-pa'i yul*) dans le rituel de style archaïque du ms P. 1134 (Stein, 1971 (1), p 499) Des contaminations ont pu avoir lieu.

indigène archaïque. Quand tout ira de mal en pis (l. 13–23), on conseille d'écrire et de diffuser (les prédictions; injonction qu'on trouve souvent dans des *sūtra* bouddhiques, apocryphes ou non). On distingue alors trois catégories d'hommes. La première est celle des sages qui retiennent l'enseignement et se conforment à la bonne conduite d'antan. Ils mourront de mort naturelle (*dus-la babs-te 'ĉhi-na*; idéal bien connu en Chine). Ils ne souffriront pas au pays des morts et seront heureux (autre thème répandu dans les *sūtra*). La phrase suivante est certes étrange.[82] Après l'âge des calamités viendra une bonne époque des dieux (ou divine). Les hommes vivront alors en général cent ans (cliché chinois et bouddhique sur la longueur maximale de la vie humaine). Ce sera la vie de (ceux qui ?) «vivent d'abord» (*sṅar 'cho'o*; peut-être première catégorie des sages ?). On reparle de cette catégorie plus loin (l. 36; A. M., § 7; ce sont des vœux): «Que, de mon vivant, je ne meure pas de mort prématurée et violente! ... Que j'aie des fils sages! Que, mort, je n'aille pas au pays des morts, mais au pays de Bonheur! Qu'après la période des calamités, je sois «vivant avant» (*sṅar 'cho'o*) avec une vie de cent ans!». La seconde catégorie d'hommes, «vivre (aussi?) cent ans, mais après» (*phyiste 'cho'o*) est celle des hommes qui auront entendu les prédictions, mais ne les retiendront pas. Enfin, la troisième catégorie, «vivre au milieu» (*bar-du ' cho'o*) est celle des hommes qui n'entendent pas, même s'ils ont entendu, et ne voient pas, même s'ils ont vu; catégorie de «pas bien, faute» (ou bien: «hommes entre bien et mal», *myi-legs ñes*[ou: *myi legs-ñes*]*kyi bar-du ' cho'o*). L'obscurité des trois expressions inhabituelles est peut-être dûe au fait qu'il s'agit de traductions. A. M. s'est raccrochée au mot «vivre» (*' cho*) pour expliquer ce texte par les récits archaïques où le rite assure au mort d'être «guéri» ou de «(re-) vivre» (*gso-ba*) et où le pays des mort est appelé Joie et heureux (cf. Stein, 1971, 1). Et elle compare les cent ans (pour elle des «siècles») avec le chiffre 700.000 de ces récits archaïques, chiffre qu'elle prend pour la durée de vie après la mort (p. 366). Mais c'est une erreur. On y dit que le cheval qui guidera le mort mangera parmi les 700.000, les 70.000 étoiles (Thomas, AFL, IA, l. 14). Désormais, vivant, sa vie durera cent ans; mort, il *ira* comme seigneur des 700.000 (étoiles, l. 101; Stein, *op. cit.*, p. 489). Il en est de même dans AFL, IV et dans P. 1134 qu'A. M. cite aussi (*op. cit.*, pp. 497, 506). Bien sûr, il y a des analogies entre les récits archaïques et le «Récit des Ages» (il s'agit de la vie après la mort), et il est même possible que les rédacteurs ou les copistes aient voulu les associer subtilement en les écrivant sans coupure sur le même papier, mais les deux conceptions sont bien différentes.

Reprenons notre texte. Pour échapper aux désastres et chercher le salut, on conseille (l. 24–29) «d'arranger bien les cheveux (*skra*; Thomas a lu *'dra*, A. M., p. 361: *sku*; lectures erronées) tous les trois jours, de laver le corps tous les cinq jours». On répète (l. 29–31) qu'il faut vénérer les dieux sans se tromper de moment (c.à. d. selon un calendrier établi) et que, si cela est impossible, il faut les saluer en se lavant le corps le troisième jour du mois. Il faut faire des offrandes et prier, non seulement pour soi-même, mais pour tous les hommes entre ciel et terre. Cela vaut aussi pour les ancêtres défunts (il s'agit de rites funéraires). Ces éléments semblent relever de *sūtra* apocryphes (chinois et autres), dont on connaît en partie des traductions tibétaines. Je pense surtout aux calendriers pour les bains (du corps et des cheveux) dont on a des manuscrits de Touen-houang chinois et tibétains, taoïstes et bouddhistes (en chinois: Tao-tsang N° 1227, daté 943 A.D., un *tchai*, et *Lao-tseu houa-Hou*

[82] Le texte est obscur (lectures incertaines et construction étrange). Mais la traduction d'A. M. est certainement impossible. Celle de Thomas est en partie meilleure.

king, k. 8; en tibétain: ms I.O. 474, recto et 506; P. 127, verso, 4; cf. Stein, *Annuaire du Collège de France*, 1978–79, pp. 546–49 et 1979–80, pp. 622–24, et Soymié, 1979).

Notre texte continue en conseillant paradoxalement de faire la fête parce que la fin est proche. On y dit cependant: «plutôt que de chercher des provisions de nourriture, (*brgyags*) de cent ans pour un vivant, il convient de chercher des provisions pour 10.000, 100.000 années au pays de la mort (*gçin-yul*). Cette formule est à comparer avec elle du «*bhiksu* sage» (P. 126) qui dit, au contraire, que les beaux vêtements et la nourriture placés dans la tombe pour le mort ne servent à rien. A. M. a bien comparé ces deux textes (pp. 370–374). Elle a pensé que les critiques visent la religion tibétaine. Mais rien n'est moins sûr. Dans le «Récit des Ages», l'allusion aux provisions qu'il faut faire pour les morts vise peut-être les rites chinois *tchai* pour les morts. Et les critiques bouddhistes (répétées dans P. 1284 et P. 992) peuvent s'appliquer à n'importe quelle coutume non bouddhique (le texte comporte un élément chinois, la chasse aux faucons; *Tib.Ant.* I, p. 191). En tous cas, la notion de provisions de nourriture pour le mort est absente des textes «archaïques» de rites funéraires.

A. M. a bien vu que ce texte présente des analogies avec les *sūtra* sur le déclin et la fin du bouddhisme, mais elle ne l'a fait qu'à propos de la prophétie finale (p. 362, n. 584) ou elle a songé à la théorie des *yuga* (p. 357). Elle n'en a tiré aucune conclusion. Il faut certainement penser aux *sūtra* apocryphes chinois (taoïstes et bouddhistes) sur l'époque de la fin (comportant des critiques des abus et la promesse de vie pour les élus). Ils sont souvent adaptés à une situation historique particulière (exemple proche du Tibet, la *Prophétie de Khotan*, en chinois et en tibétain; milieu du 9e siècle). Pour cette question on peut maintenant lire le bel article de Zürcher, "Prince Moonlight, messianism and eschatology in early medieval Chinese bouddhism" (*T.P.*, LXXVIII, 1–3, 1982).

Pour notre texte, on notera encore l'expression «mauvaise époque, temps des famines» (*mu-ge' i dus ṅan-pa'i che*) qu'on trouve dans le *Suvarṇaprabhāsasūtra* (chp. XI, Nobel, p. 165; traduit du chinois). Or cette «mauvaise époque» semble avoir été conçue comme contemporaine des traducteurs. Dans le colophon de la traduction ouigoure de ce *sūtra* (aussi à partir du chinois), l'auteur dit qu'il est «un savant de Beshbaliq qui vit à l'époque mauvaise» (F.W.K. Müller, *Uigurica*, I, Berlin, 1909, p. 14).

VI. «Théories des Origines» (P. 1038, 18 lignes; traduit et discuté par A. M., pp. 215–19 et Yamaguchi, 1983, p. 174). A. M. le date de la première moitié du 9e siècle, mais il pourrait aussi bien dater du 10e siècle. A mon sens, ce texte marque une étape vers la tradition postérieure, attestée à partir du 11e siècle (cf. *Annuaire du Collège de France*, 1969–70, pp. 446–47). En voici une analyse. (§ 1. (l. 1–6; A. M., § 1 et 2). Parmi les différents pays et châteaux est venu le roi *(bcan-po)* du sPu-rgyal Bon, le roi *lte'u* Thod-rgyal. Selon les uns, il faisait partie des douze roitelets; selon d'autres il n'en faisait pas partie.

M. Lalou avait lu *lte'u*, mais A. M. pense que la voyelle est *i*. Yamaguchi lit aussi *lti'u* et pense que ce sont les *thi'u-braṅ*, différents de *lde, lde'u* (1983 p. 195, n. 74). En réalité, ces précisions sont illusoires car elles ne tiennent pas compte des habitudes de certains scribes. Pour l'initiale double, *lh-* et *lt-* sont souvent confondus, graphiquement (le *h* ressemble au *t*) et phonétiquement (le mot *lho* est transcrit par chinois *t'ou*, et *lha* par *t'a*). Le nom de clan Lho (rṄegs) est clairement écrit lTo dans la «Chronique» (l. 471). A la ligne suivante apparaît clairement le nom de la divinité Lhe'u-rje Zin-dags (Bacot, p. 119). Or le même nom est écrit Le'u-rje Ziṅ-po (P. 1043, l. 87; A. M. a lu lTi'u-rje, mais le *t* est à peine visible; quant au *i* au lieu de *e*, dans le mot suivant (*rje*) le *e* est écrit de la même façon que dans Le'u ou Lhe'u; le

vrai *i* est très différent).[83] Le même nom se retrouve clairement écrit dans le ms I.O. 740. 1 (divination, pas reproduit dans Thomas, AFL), § 1: Lte'u-rje Zin-dag; § 25: Lhe'u-rje Zin-dag. Ce *lhe'u*/*lte'u* doit être un diminutif de *lhu* ou *lde* (cf. n. 50). Le dernier exemple de A. M. est faux (P. 126. 1, l. 90). On y lit clairement: *de-lti'u (lte'u?)-bu-'i sdig-yul du*, «dans un tel pays de péchés».[84] Dans notre texte, le nom du roi est donc précédé de l'épithète habituelle *lde'u* ou *lhe'u*, ici écrit *lte'u*. Quant à la variante Bon au lieu de Bod, elle a survécu dans les textes postérieurs.[85] L'auteur a peut-être volontairement adopté cette forme pour distinguer ce roi de ceux de la lignée officielle, puisqu'il écrit bien sPu-Bod et sPu-rgyal à la dernière ligne pour les rois véritables.

A cause de l'allusion possible au Bon, A. M. a comparé le nom du roi, Thod-rgyal, avec le nom rGyal-bon Thod-dkar que porte le père de gÇen-rab dans le *gZer-mig* (de clan dMu, le grand-père étant dMu-rgyal; éd. Francke, I, p. 314, 332). Le clan de la mère y est Phya (situation inverse de celle de «L'histoire des dMu» et des textes postérieurs où le clan paternel est Phya, et dMu le clan maternel). Il faut y ajouter le *mJod-phug* (commentaire, pp. 73–4) où l'on trouve dMu-rgyal Bon Thod-dkar.[86] Malgré la différence du nom (Thod-*rgyal* dans notre texte), ce rapprochement me semble juste. C'est le contexte qui le suggère, puisque, selon une version, ce roi du Tibet faisait partie des douze roitelets. Or cette version doit être celle de la «Liste des principautés» (P. 1286; Bacot, pp. 80–81). A la fin de la liste on déclare que, malgré la puissance (*bcan-ba*) de ces rois (*rgyal-po*, roitelets) et malgré la sagesse de leurs ministres, ils se sont détruits mutuellement, et aucun d'eux n'a obtenu le casque de 'O-lde sPu-rgyal (n'est devenu roi du Tibet). Suit la descente du premier ancêtre de la dynastie, Ṅag-khri (A. M., p. 198). Cette version officielle correspond à la seconde de notre texte: le roi du Tibet ne faisait pas partie des douze roitelets. Mais si Thod-rgyal est bien le même que Thod-dkar, le roi qui faisait partie de ces roitelets, selon la première version, pourrait être Thod-dkar, deuxième des roitelets, seigneur du rCaṅ, habitant à Myaṅ-ro'i Pyed-kar. Il figure aussi dans d'autres listes de principautés (Lalou, 1958 et 1965; Yamaguchi, 1983, pp. 209, 222, 248–50, et les cartes, pp. 913–14). Thod-dkar y est le roi du rCaṅ supérieur (*stod* occidental) et s'appelait aussi Phyva. Le pays de l'ouest conquis par le père de Sroṅ-bcan sgam-po était appelé rCaṅ-Bod.[87] Les Phyva qui sont allés chercher un chef chez les dMu sont partis du rCaṅ inférieur (*smad*; oriental).

Le rédacteur du ms P. 1038 semble avoir songé à ce roi Thod-dkar du rCaṅ, l'un des roitelets, qui serait devenu roi du Tibet selon certains. Est-ce pour voiler cette prétention qu'il a changé Bod en Bon et Thod-dkar en Thod-rgyal? Si l'hypothèse est juste, ce serait peut-être une amorce de la tradition postérieure pour laquelle le Bon serait venu d'un pays de l'Ouest.

La tradition postérieure comporte encore un autre élément déjà en germe ici et dans

[83] Il en est de même dans le ms P. 1045 (divination par le corbeau), *Choix*, II

[84] Graphie aberrante pour *de-lta-bu*. Pour la confusion entre *lde-bu* et *lte-bu* (= *lta-bu*, «comme, pareil à»), cf. Yamaguchi dans *Tōkyō daigaku bungaku-bu.. kiyō*, N° 1, 1975, p 35

[85] *rGyal-rabs Bon* (éd. Das, p. 9, citant différents ouvrages et p. 26); *rGya Bod yig-chaṅ*, fol. 77a. Le problème linguïstique de l'alternance Bod/Bon ne peut être discuté ici.

[86] Ces personnages sont situés dans un pays de l'Ouest. On trouve aussi un *phyva-gçen bon-po* Thod-dkar de Žan-žun (Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949, p. 740). Déjà dans un récit archaïque (Thomas, AFL, texte IV, l. 47) on parle de cent *gçen* à turban blanc (*thod-kar*). Selon le colophon du *rGyal-rabs Bon*, ce texte a été composé dans l'ermitage de Khyun-po rGyal-ba Thod-dkar, aussi situé à l'Ouest.

[87] Dans les catalogues des principautés on trouve rCan-ro et rCaṅ-pho (Lalou).

d'autres textes de Touen-houang. Le premier ancêtre descendu du ciel est accueilli et élu roi par douze personnages. Selon les sources, ce sont douze roitelets, sages (ministres), dieux du lieu ou bon-po (Stein *Tribus*, p. 11). Dans la «Chronique» et dans les inscriptions royales, on ne précise pas qui étaient les hommes qui ont accepté comme souverain le dieu du ciel. Notre texte semble indiquer que c'étaient justement les douze roitelets des douze principautés. Un des textes les plus anciens de la tradition postérieure (*Ma-ni bka'-'bum*, I, 161a-b) donne une variante remarquable de ce thème. Les hommes (on ne dit pas qui) ont demandé un souverain (au ciel) «parce que (jusque là) il n'y avait pas de distinction entre seigneurs et sujets» (*rje 'baṅs-kyi rnam-dbye med-pa las*)[88]. Cela correspond bien à notre texte et à la «Chronique» (aucun des roitelets n'arrive à s'imposer aux autres, mais selon certains, l'un d'eux, le seigneur du rCaṅ (?, Thod-dkar, alias Thod-rgyal) l'aurait fait). La phrase du *Ma-ṇi bka'-'bum* est aussi à comparer à celle des textes anciens selon laquelle au début il n'y avait pas de séparation entre dieux et hommes (cf. p. 86 et n. 65: le mot «dieu» peut désigner le roi).

Le régent Saṅs-rgyas rgya-mcho ajoute des informations intéressantes.[89] Les rites bon-po sont rattachés tantôt au premier ancêtre de la dynastie, tantôt aux roitelets. Selon certains «récits anciens» (*sṅon-rabs*), les *gto* auraient été rédigés au Tibet par Koṅ-ce' phrul-rgyal au temps du roi (*rje*) Yab-bla brdal-drug. Le régent cite alors la légende de l'ancêtre singe et les «Paroles du Saint» (Avalokiteśvara):[90] «La lignée des hommes doit descendre des dieux (comme) la lignée des fleuves touche aux glaciers. Aux hommes qui n'ont pas de dieu je désigne un dieu; au bétail qui n'a pas de berger je désigne un berger; aux démons qui n'ont pas de *yas*, je donne un *yas*. Je désigne Yab-lha brdal-drug comme dieu des hommes; je désigne Yar-kluṅs Sogs-pa comme centre du pays».

Le régent pense (p. 427) qu'il faut distinguer entre Yab-lha brdal-drug, le dieu et le souverain (*rje*). Ici il s'agirait du second, à savoir gÑa'-khri. Par contre les *yas* seraient ceux de Koṅ-ce (d'après leur récit d'origine, *yas-rabs*). Mais dans d'autres *rabs* sur l'origine des *gto-yas*, on dit que Koṅ-ce les a faits au Tibet au temps de gCaṅ-rje Thod-dkar. Ce dernier, ainsi que Kyi-rǰe bcan-po, mČhims-rǰe Ne-dgu, etc. faisaient partie des roitelets (*rgyal-phran gsil-ma*) et vivaient à la même époque. Un autre récit ancien (*sṅon-rabs*) sur les *yas* est celui de mČhims-rje Ne-dgu. Il est dû au *gter-byon* de Ñaṅ (sans doute Ñaṅ-ral, 12e siècle). On voit que, pour les *yas*, on hésitait entre le premier ancêtre de la dynastie et son pays Yar-kluṅ, d'une part, et l'un des roitelets, notamment Thod-dkar, de l'autre.

§ 2. (l. 5–18). Un titre est indiqué: «origine de la lignée des rois (*bcan-po*, du Tibet)». L'ordre des phrases semble avoir été troublé. On envisage trois hypothèses. A] (non numérotée, l. 6): au-dessus du ciel, un dieu (*lha*) *ku spyi-ser*[91]. Je pense que *spyi-ser* est à corriger en *skyi-ser*, épithète du vent,[92] et *ku* pourrait être pour *khu-'phaṅ*, neige mouillée. Dans la «Chronique»

[88] On se rappelle que, dans L'histoire des dMu et des Pyva, les premiers sont les «seigneurs» (*rje*), les seconds les sujets (*'bans*).

[89] *Vaidurya g.ya'-sel* (de 1688), éd. New Delhi, 1971, pp. 426–27, fol. 147a–b. Discussion des sciences de divination et de rituel (*gcug-lag*, cf. l'Appendice), spécialement des *gto* et *yas* qui en font partie (§ 93, commentaire à une phrase du *Vaiḍurya dkar-po*, éd. sDe-dge, 1, p. 141a). Pour les *yas*, cf. n 14.

[90] Le *Ma-ni bka'-'bum* ou le *bKa'-čhems* ? Je n'ai pas vérifié Dans la lecture de ce passage difficile j'ai beaucoup profité des conseils de S. G. Karmay

[91] Je comprends les derniers mots *bžis bgyi-ba* comme une mauvaise graphie de *žes bgyi-ba*, comme l. 11· *Ja žes bgyi-ba*, et l. 13: *çes bgyi*.

[92] Dans l'épopée, etc , mais aussi déjà dans la «Chronique» (Bacot, p. 116, l. 35–6), et dans un ouvrage où Khri-sron lde-bcan pose des questions (Tucci, *Minor buddhist texts*, II, Rome, 1958, p. 135).

(Bacot, p. 81), le premier ancêtre dieu descend sur la terre (comme) la pluie. Dans la tradition postérieure, il descend par des étages du ciel qui sont marqués par des phénomènes atmosphériques (on nomme nuages et pluie; Stein, *Tribus*, p. 57). Si l'on accepte cette lecture, on peut relier cette phrase isolée à la troisième hypothèse donnée (l. 12) selon laquelle la descente du ciel part de treize étages du ciel. La première hypothèse ne serait exposée qu'à la ligne 7. On dit que, dans la généalogie du premier roi, il y avait le Chef de tous les *ma-saṅs*. Il a régné sur tous les (dieux de la) création (*srid-pa*) et il était le «*phyva* au-dessus des *phyva*» (cf. n. 46). A.M. a bien vu que ces êtres pourraient appartenir à des catégories différentes. En effet, dans les textes tardifs, différentes listes donnent des étapes successives de l'occupation du Tibet par des êtres différents. A chaque étape le pays porte un nom différent.[93] Selon le *rGyal-rabs Bon*, c'étaient les *gnod-sbyin*, les *srin-po*, les *ma-saṅs* (nom du pays: Bod-ka g.ya'-drug), les douze roitelets (Bod Kha-brgyad; roi Thod-dkar qui vénère le Bon) et enfin le roi du Bod, gÑa'-khri bcan-po (qui vénère aussi le Bon). Cette tradition tardive éclaire sans doute la rédaction décousue de notre texte. Comme la phrase de la l.6 semblait appartenir à la troisième hypothèse de la l.12, les *ma-saṅs* de la l.7 se rattachent à l'arrivée du premier ancêtre, puisque le Tibet s'appelle alors Bod Ka g.yag-drug (l. 17), le nom du pays occupé par les *ma-saṅs* dans la tradition postérieure. Quant au chef des *phyva*, il dervait aussi se rattacher à la troisième hypothèse (l. 13) puisque le dieu des Sept Khri dont on parle alors était justement le *phyva* Ya-bla bdag-drug dans la «Chronique».

B] (deuxième hypothèse, marquée comme telle; A.M. § 5). (Le premier ancêtre des rois) appartenait à l'une des classes d'êtres assimilées à des castes (*rigs*). C'est une allusion à la classification indienne des textes bouddhiques qui s'est maintenue dans la tradition postérieure (Stein, *Tribus*, p. 6). Bien qu'on distingue ici deux castes, les vils qui sont des «mangeurs de viande» (démons) et les rois qui sont des «faces rouges», ces deux espèces sont en fait identiques. Une troisième caste (non spécifiée comme telle) est celle des *gnod-sbyin* (*yakṣa*) qui ne diffèrent guère des autres. A.M. a bien noté (p. 217) que les «faces rouges» sont les Tibétains dans la tradition postérieure et que ce terme semble provenir d'un *Vimalaprabhāvyakarana*. Il faut ajouter que ce terme est utilisé couramment dans la *Prophétie de Khotan* (version chinoise de ca. 848–850;cf. *Tib.Ant.*, I, p. 217). Dans les textes postérieurs (déjà dans le *sBa-bžed*), ces «faces rouges» sont les premiers Tibétains descendant de l'ancêtre-singe. Dans notre texte (l. 10–11), le *yakṣa* Ja est le souverain de l'enceinte des montagnes de neige. Son nom devrait faire allusion au *yakṣa* Jambhala (forme de Kuvera), situé au Nord du monde. Cette version étrange s'éclaire peut-être par des textes récemment révélés. Dans les *tantra* on connaît un certain roi Ca ou Ja (*alias* Indrabhuti), localisé dans l'Uḍḍiyana ou le Zahor. Or il a été identifié avec le roi Khri-sroṅ lde-bcan dans le ms. P. 840 (datant au plus tôt de ca. 840–850 puisqu'il mentionne les roi Dar-ma et Od-sruṅ; Karmay, 1981). Un autre roi Ca (ou Pa?)[94] est également identifié à un roi tibétain (le même sans doute) dans un fragment du *Mañjuśrīmulakalpa* (I.O. 380) datant de la même époque (Imaeda, 1981). Or dans ce texte, ce roi est situé au Nord, au centre des montagnes de neige (comme le roi *yakṣa* Ja de notre texte), et il a soumis tous les pays. Dans le ms. P. 840 aussi, le roi Ca, *bodhisattva*, est situé au Tibet, au centre des montagnes de neige et du pays divin

[93] *rGyal-rabs Bon*, pp. 8–9 (tiré d'un *gter-ma* de Çel-brag); *bÇad-mjod* (13a); *rGyal-po bk'a-than* (18a = 56a); dPa'o gCug (chp. ja, 3a, citant le *Lo-rgyus čhen-mo*).

[94] S. G. Karmay (1981, p. 195, n. 10) a noté que le manuscrit a bien la lecture Ca, mais que c'est une erreur pour Ba (Pa). Mais la transformation est significative.

(avec les formules habituelles: «pays élevé, terre pure»). S.G. Karmay a comparé ce passage avec le chant du moine-ministre Yon-tan (P. 1290; A.M., p. 320): arrivée du premier roi, un dieu, sPu-rgyal, «au centre des montagnes de neige, montagnes hautes et terre pure .... dans le (pays) Bod-kha g.yag-drug .... au centre du pays, séjour divin».

On voit que notre texte amorce des spéculations à la foi *bon-po* et *rñiṅ-ma-pa* (tantriques).

§ 3 (l. 12–17; troisième hypothèse, C] marquée comme telle; A.M., pp. 217–8). C'est la théorie officielle de la dynastie à l'époque des rois bouddhistes. Mais on ne nomme que le groupe des Sept Khri au treizième étage du ciel, et non le dieu descendu Ya-bla bdag-drug. Il vient comme chef des hommes (et des animaux) qui n'en avaient pas. On insère à ce propos une série de six personnages qui caractérisent l'une des principautés et correspondent selon Yamaguchi (1983; pp. 205, 253, n. 17) au nom du Tibet Bod-kha g.ya'-drug (division en six parties). Liste étrange! Elle est formée sur le modèle des listes de principautés (ministres et autres), mais ne correspond à aucune d'elles. A côté de deux ministres (Lho et rṄegs; ailleurs des pays ou des clans) et de deux intendants (Ça et sPug), elle donne deux *bon-po* (mChe et gCo). Les quatre premiers noms se retrouvent dans la «Chronique» (Bacot, p. 116). Mais la nouveauté de notre texte est l'addition de deux bon-po. C'est là encore une amorce de la tradition postérieure dans laquelle le premier ancêtre dieu est accueilli par des ministres ou des bon-po (dans le cadre des principautés).

§4 (l. 17–18; A.M. § 7). Réflexion: (aucune version) n'est certaine. (En tout cas) le clan (de la dynastie établie) est appelé sPu-rgyal et sPu-Bod. On sait que, selon le *T'ong-tien*, sPu-rgyal est le nom du clan des rois parce que le premier ancêtre était un dieu du ciel appelé 'O-lde sPu-rgyal.

La présence du roi Ja et surtout le fait même de citer à côté de la version officielle sur l'origine des rois une version selon laquelle ce roi était l'un des douze roitelets, tout cela suggère que la rédaction de notre texte doit être postérieure à la fin de la dynastie (ca. 850). Autrement on n'aurait sans doute pas osé citer une version non officielle et politiquement dangereuse. L'inspiration du texte est déjà bon-po et rñiṅ-ma-pa ou tantrique. Il n'y a pas eu de coupure entre les documents de Touen-houang et la tradition «tardive»! Le ms P. 1038 se situe entre les deux.

Appendice

L'étymologie de gcug-lag.

L'analyse de cette expression peut révéler les associations d'idées des Tibétains de l'époque considérée. On peut distinguer deux questions: 1) le sens de l'expression; 2) sa composition.

I. On a vu le sens tel qu'il apparaît par le contexte, et on a noté qu'en 814, dans la *Mahāvyutpatti*, *gcug-lag* sert à traduire scr. *ārṣa*. J'ignore le sanscrit et ne puis donc dire que peu de choses de ce mot. Selon le dictionnaire de Monier-Williams, il est dérivé de *ṛṣi* et signifie «en relation avec, appartenant ou dérivant des *ṛṣi*» (les poètes des hymnes anciens); aussi: «descendance sacrée, vénérable, respectable». Il faut sans doute ajouter: les traditions, la sagesse, les dits ou écrits de sages anciens qui font autorité. On a vu un exemple dans la *Prajñāśataka* (n. 23), mais le texte sanscrit n'est pas conservé. Un exemple sanscrit se trouve dans le *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra* (traduit en tibétain vers 800; Index de Nagao, Pt. II, Tokyo,

1961, p. 106): *gcug-lag bstan-pa'i čhos* = *ārṣa* ... *deśanā-dharma*. L'équivalent chinois est *neng ts'iuan* 能詮 (Pt. I. Chp. XVIII, vers 31), «capable d'expliquer». Dans sa traduction (Paris, 1911), S. Lévi dit (p. 233): «Idéal de prédication consacré» (sic!, sans *e*), et il note (n. 2): *ārṣa*, tib. *gcug-lag*, «sacro-saint», en chin. «un interprète compétent», avec la glose: «Les douze catégories de textes saints énoncés par le *tathāgata*». Ce sont les douze *gsuṅ-rab* (*Mahāvyutpatti* N° 1266–1278; cf. ici p. 85). Un autre exemple, tiré des *Jātaka*, est cité dans le *Vaiḍūrya g.ya' -sel* (144a; rééd., p. 420 §91; cf. ici n. 102): «N'est-ce pas contraire à la coutume, au *gcug-lag*, à la logique?» (*lugs daṅ gcug-lag rigs-pas mi-'gal-lam*); avec le commentaire de Dharmakīrti : «*gcug-lag*, c'est ce qui a été dit par le Buddha». Prof. Steinkellner a bien voulu m'indiquer que cette phrase se trouve dans le *Jātakamāla* (éd. Kern, p. 1, 11 ; Tanjur de Peking, N° 5650, 2a) et le commentaire dans Tanjur, N° 5651, 155a. En sanscrit on a *śrutyārṣa-yukti*, ce que le commentaire explique par *thos-pa daṅ gcug-lag daṅ rigs-pa*,» contraire à la logique, aux *śāstra* (?) et à la tradition orale (ou ce qu'on a appris)».

Mais pourquoi les traducteurs tibétains et indiens ont-ils choisi *gcug-lag* pour traduire *ārṣa* puisque l'expression tibétaine ne semble faire aucune allusion à une dérivation du mot *ṛṣi?* Malheureusement le mot *gcug-lag* ne se trouve pas dans le *sGra-sbyor* où l'on explique l'analyse des mots sanscrits et le choix des mot tibétains. Peut-être n'ont-ils pas forgé un néologisme (comme ils l'ont fait avec *byin-rlabs* pour *adiṣṭhana* à partir des mots parallèles *byin* et *rlabs*). L'expression *gcug-lag* existait peut-être déjà dans l'usage tibétain (cf. *Tib. Ant.*, I, pp. 165–7, 198–9).

2. Du point de vue linguistique et formel, *gcug-lag* est visiblement composé des deux mots indépendants *gcug* et *lag*. Ils sont attestés isolément dans la *Mahāvyutpatti*: *gcug* est le sinciput, le sommet de la tête. Il entre dans des mots composés de sens analogue, *gcug-tor, gcug-phud* et *spyi-gcug* (N° 513), aussi écrit *spyi'i chugs* (N° 3068, 6800), dérivé de *spyi-bo* (cf. aussi *spyi-phud*, N° 3042, et ici, n. 27). De son côté, *lag* (mains, bras, membres) a aussi été conjoint à d'autres mots: *lag-čha*, «armes, objets»; *rca-lag* («racine et branches») pour «parent, membre de la parenté» et *yan-lag* = *aṅga*, «membre». Des membres plus éloignés (membre des membres) sont dits *ñiṅ-lag* (scr. *pratyaṅga*, Mhvy. N° 299, 3929, 4037, 5199). Au figuré cette expression est employée pour les émanations au second degré, parfois avec l'alternance typique *a*/*i*[95].

2a. Que, dans l'expression *gcug-lag, gcug* désigne bien le sinciput ou la tête et *lag* les membres, cela résulte de l'idée qu'on se faisait des parties du corps. La tête est l'une de ses parties ou «membres»[96]. Dans son *gSaṅ-' dus stoṅ-thun* (commentaire du *Guhya-samāja-tantra*; éd. New Delhi, 1973, p. 85), 'Gos Khug-pa lha-bcas (11e siècle) cite un ouvrage dans lequel on parle du Buddha avec «sa tête, meilleur des membres» (*yan-lag gi mčhog mgo la-sogs-pa*). Dans le *tantra dGoṅs-pa luṅ-bstan-pa* (Kanjur, N° 83; traduit vers l'an mille; pp. 248–2, fol. 280a), on dit: *oṃ* «il demeure sur l'extrémité du nez, pur, sur l'extrémité du sinciput (?) et sur les mains» (*sna-yi rce-mor yaṅ-dag ldan//gcug-mtha' daṅ ni lag-pa gnas*). Pour la salutation qui consiste à se prosterner par terre de tout son corps, on désigne ce corps par les «cinq membres» (*yan-lag lṅa* en voc. ind., scr. *pañcamaṇḍala*; en voc. chin.: *sgo-lṅa*

[95] Ms. I.O. 711 (commentaire du *tantra rGyud-gsum-pa*), fol. 12b. Les divinités sont des émanations au second degré de Vairocana (*ñan-lag ñiṅ-lag spruld-pa'o*; et fol. 14a: *ñaṅ-lag ñiṅ-lag phyi'i spruld-pa ni rigs-lṅa*).

[96] On a parfois confondu *lag* et *klag*. D'après le dictionnaire de Che-tan žabs-druṅ l'expression *čhun-lag* désigne une sorte de phénix parce qu'il a une huppe (touffe, ornement, *čhun*) d'or (*gser-gyi gcug-phud*). On écrit aussi *čhun-klag*.

ou *smad-lna*; cf. *Tib.Ant.*, I, p. 163). Ce sont les deux bras, les deux jambes et la tête.[97] On dit aussi «complet en six membres (ou branches)» (*yan-lag drug dan-ldan-pa*, *Mhvy.*, N° 424, scr. *ṣaḍāṅga*), épithète du Buddha (la taille en plus). On a même «bien muni de sept» (*yan-lag bdun legs-par gnas-pa*, *Mhvy.*, N° 6734, scr. *śaptāṅga*) pour un corps complet. Prof. Steinkellner a eu l'obligeance de me signaler que la tête est aussi désignée par les expressions *uttamāṅga* (*Mhvy.*, N° 341, traduit par *dbu* tête), «membre suprême, le plus élevé», et *varāṅga*, «membre le meilleur».

3a. Mais cette image du corps complet en 5,6 ou 7 parties, dont la tête, a-t-elle pu jouer un rôle dans la composition de *gcug-lag* avec ses acceptions spécifiques? Je l'ignore. Prof. Steinkellner m'a encore indiqué qu'un texte védique important est parfois désigné par les expressions *śrutiśiras-*, *śrutimūrdham*, «sinciput (et non tête en général) de la tradition orale».

3b. Une autre expression tibétaine ancienne (qui semble avoir disparu des dictionnaires) atteste qu'un écrit ou un ensemble d'écrits pouvait être désigné par les deux extrémités du corps, un peu comme nous parlons d'un *corpus* de textes pour un ensemble cohérent et comme nous disons «de pied en cap» ou «de la tête aux pieds» (totalement). C'est l'expression *dbu-žabs* (honorifique: «tête-pieds»).

Dans le commentaire du *tantra 'Phrul-gyi me-loṅ dgu-skor*, attribué à Vimala (mitra), Tanjur, N° 5917, on dit que le yogin (? *rnal-'byor*) Rig-pa me-tog a résumé le *tantra* «au complet» (?, *dbu-žabs su*) en quatre sujets (le salut, l'engagement, le texte et le *pariṇāma*). Dans le commentaire du *tantra* (*Vajrasattva*) *Māyājāla* (Tanjur, N° 4756, sans nom d'auteur, pp. 188–94)[98], on indique avant le titre: «En commentant le *tantra sGyu-'phrul*, (rMad =) rMa Rin-čhen-mčhog le rattache au Mahāyoga, et il (le divise) en cinq au total (?, *dbu-žabs*) au sujet de l'ensemble des trois (divisions) à partir des *lakṣana*, (à savoir) la meilleure, la moyenne (manque: et l'inférieure)»[99]. Suivent cinq sujets. Je ne comprends pas bien cette phrase. Mais on voit qu'on aboutit à une classification par cinq qui font un total. L'expression a été conservée dans un texte tardif dont je dois la connaissance à S. G. Karmay. Le 3e Karmapa, Raṅ-byuṅ rdo-rje (1284–1339) écrit: «Ces Neuf Véhicules du Mantra Secret Ancien ont été traduits entièrement et au complet (*dbu-žabs su*) en comptant pour un seul la Loi Royale et la Loi Religieuse»[100]. L'acception de totalité résulte du contexte.

3c. Il n'y a peut-être aucune relation directe entre l'étymologie de *gcug-lag* (tête et membres) et son adoption pour traduire *ārṣa*. Mais si on l'admettait, on pourrait songer à une relation indirecte. En Inde, on l'a vu, les cinq ou six membres du corps (avec la tête) étaient dits *aṅga*. D'un autre côté, pour les *ṛṣi*, on compte six «membres du Veda» (*vedāṅga*) en plus des trois ou cinq Veda. Ce sont des sciences (linguistique, astronomie, rituel). Or *gcug-lag*

[97] Pour un exemple khmer, cf. L Bizot, *Le figuier à cinq branches*, Paris, EFEO, 1976, p. 87. La tête est le principal des cinq membres (*aṅga*, d'où *anga*, corps humain). Pour la salutation, les pieds (partie la plus basse) de la personne honorée sont égaux à la tête (partie la plus haute) du disciple (A Wayman, *The human body as microcosme...*, dans *Hist. of Religions*, XXII, 2, 1982, p. 175).

[98] Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain...*, 3e partie, p. 140, qui donne la phrase en tibétain et en sanscrit (sans doute restitué). Elle ne se trouve pas dans l'édition japonaise. Il est dit dans le texte qu'il s'agit d'un commentaire du *tantra gSan-ba sñin-po (Guhyagarbha)*

[99] *Mahā yogar gtogs, mchan-dpe las rab'briṅ* (manque un mot) *gsum-čhar gyi don-du dbu-žabs su lṅa-ste, mchan daṅ phyag dan dam-bča'-ba daṅ bžud dan ' ju(g)-go.*

[100] *rGya-mcho mtha'-yas kyi skor*, (éd. Gangtok et Delhi, 1978), vol. I, N° 3, Ga, p. 330: *gsaṅ-snags rñin-ma'i bka' theg-pa-pa dgu-po 'di/rgyal-khrims dan čhos-khrims gñis gčig-tu sdebs-nas dbu-žabs su chans-par rjogs-par bsgyur-žiṅ.*

sert aussi à traduire *vihāra*, «sciences des brahmanes» (*Mhvy.*, N° 5046)[101]. Dans un contexte bouddhique, on pourrait penser à un passage du *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (traduit du chinois en tibétain par Čhos-grub vers 820–850; chp. XII, trad. Nobel, I, p. 206; Taisho, p. 430a): «De même que le dieu Mahābrahman a toujours expliqué les *śāstra* mondains pour les êtres, le seigneur Śakra aussi a proclamé de multiples *śāstra*; de même les *ṛṣi* qui ont les cinq *abhijñā*». Mais tout cela n'est qu'hypothèse, et le mystère demeure.

4. Il faut cependant noter qu'un auteur tardif, mais savant, atteste que les Tibétains ont effectivement spéculé sur l'étymologie et ont alors analysé *gcug-lag*, «sciences (de divination et de rituel)» en *gcug* «tête» et *lag*, «membres». Il s'agit de l'exposé des sciences divinatoires (*rcis gcug-lag*) du régent Saṅs-rgyas rgya-mcho.[102] Je n'en retiens ici que ce qui nous concerne.

I. Exposé sur la Tortue d'où émane la création.

II. Mañjuśrī réside au Wou-t'ai chan de Chine. Il a prononcé les *gcug-lag*. A ce sujet il y a beaucoup d'explications. Il serait né du sinciput (*gcug*) de sa mère, ou bien il serait sorti de sa matrice.

III. Long exposé sur les différentes formes de la Tortue.

1. Le père de Mañjuśrī était un roi des *nāga*, sa mère la déesse Vijayā (rNam-rgyal; 139a)[103].

2. Phrase obscure. Il semble que la Tortue de divination soit sortie de Brahmā (Chaṅs-pa), de son sinciput, et qu'elle ait été posée dans les mains de la déesse.[104]

IV. Après avoir parlé des *tantra* de divination et de la lignée de Koṅ-ce (144b), l'auteur indique (144b) ceci:

IV.1.Ces *tantra* sont appelés *gcug-lag* parce que «*gcug*, c'est invariable» (*mi-'gyur*)[105] à savoir les Cinq Eléments; et parce que *lag*, ce sont l'année et les mois.

IV. 2. Ou bien, dit l'auteur, ces *tantra* ont été tirés du sinciput (*gcug*) de Mañjuśrī et ont été placés dans les mains (*lag*) de la déesse rNam-rgyal-ma qui les avait demandés (*idem* dans la *gYa'-sel*, 144a; p. 420; on y trouve aussi des étymologies plus réalistes).[106]

Le régent a-t-il inventé la légende? Il avait sans doute une source. Il faudra la chercher (dans un *tantra*, apocryphe ou non?). Il faudrait aussi vérifier quels liens il pouvait y avoir entre Mañjuśrī et Vijayā. Quoi qu'il en soit des spéculations diverses, on constate que, pour un locuteur tibétain, il n'y a pas de doute. L'expression *gcug-lag* est un composé de *gcug* (tête ou sinciput) et de *lag* (membres).[107]

[101] L'un des sept grands ṛṣi, Angiras, auteur de hymnes du Ṛg-Veda, était aussi l'auteur d'un code des lois et d'un traité d'astronomie.

[102] *Vaiḍūrya dkar-po*, I, chp. 20 et *gYa'-sel*, § 91 (144a suiv., p. 420). Pour la question de ces calculs, attribués à Kon-ce, cf. Ar. Macdonald, *Préambule à la lecture du rGya Bod yig-chaṅ*, dans *J. As.*, 1963, p. 75, n. 89 et p. 124.

[103] Sur la page du titre il y a deux images, à gauche Mañjuśrī, à droite la déesse rNam-par-gnon.

[104] Mais plus loin (144a) Mañjuśrī explique les *gcug-lag* à son entourage. A Brahmā (Chaṅs-pa) il dit les cinq parties (*rgyud, lun,' grel-pa, man-ṅag* et *ṭika*; calculs des années, etc.). A rNam-rgyal-ma il dit les autres *tantra* (mariage, etc.).

[105] Phrase qu'on a rencontré dans les textes anciens; cf. n. 34.

[106] Les rôles sont inversés dans le *Grub-mtha' çel-gyi me-loṅ* (A. M., *loc. cit.*). On y dénonce plusieurs théories aberrantes de la tradition bon-po: 1) les calculs ont été dits sur le Wou-t'ai chan par Mañjuśrī sous forme d'une *dhārani (gzuns)*; 2) ils sont sortis du sinciput de la déesse rNam-rgyal-ma; 3) ils ont été dits par Padmasambhava (chp. 10; éd. sDe-dge, p. 173 b).

[107] En parlant des *gto*, le régent emploie l'expression «chapitre des *gto*, membre supplémentaire (appendice, *le-lag*) du *gcug*» (*gYa'-sel*, p. 426: *gcug* (vide d'une syllabe) *gi le-lag gto i skor*). Le vide s'explique sans doute par la suppression du mot *lag*. Il s'agit bien des *gcug-lag*, «sciences de divination et de rituel».

Bibliographie des Auteurs Cités

M. Aris, 1979. *Bhutan, the early history of a himalayan kingdom*, Warminster, 1979; Pt. IV, *Four important sources* (microfiches).

Bacot, 1940. *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940.

A.-M. Blondeau. *Les religions du Tibet*, dans *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, vol. III, Paris pp. 239–247.

P. Demiéville, 1952. *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952.

———. 1979. L'introduction au Tibet du bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang, dans *Contributions aux études de Touen-houang, Genève-Paris, 1979.*

Early Ch'an. Early Ch'an in China and Tibet, éd. W. Lai et L. R. Lancaster, Berkeley, 1983.

E. Haarh, 1969. *The Yar-lun dynasty*, Copenhagen, 1969.

Y. Imaeda, 1980. *L'identification de l'original chinois du Pelliot tibétain 1291 ...*, dans *Acta Orient. Hung., XXXIV, 1–3, 1980.*

———. *1981. Un extrait du Mañjuśrīmulakalpa dans les manuscrits de Touen-houang*, dans *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève.

H. Hoffmann, 1956. *Die Religionen Tibets*, Freiburg-München, 1956.

———. 1965. *Märchen aus Tibet*, Düsseldorf-Köln, 1965.

S. G. Karmay, 1972. *The treasury of good sayings, a tibetan history of Bon*, London.

———. 1975. *A gZer-mig version of the interview between Confucius and Phyva Keṅ-tse lan-med*, dans *BSOAS*, XXXVIII, 3, 1975.

———. 1975 (2) *A general introduction to the history and doctrine of Bon*, dans *Mem. Res. Departm. Toyo Bunko*, *N°* 33, Tokyo, 1975.

———. 1981, *King Tsa/Dza and Vajrayāna*, dans *Tantric and taoist studies in honour of R. A. Stein*, éd. M. Strickmann, vol. I, Bruxelles, 1981.

P. Kvaerne, 1972, *Aspects of the origin of the buddhist tradition in Tibet*, dans *Numen*, XIX, I, 1972.

M. Lalou, 1952, *Rituel bon-po des funérailles royales*, dans *J. As.*, 1952, 3, Paris 1953.

———. 1953, *Les textes bouddhiques au temps de Khri-sroṅ lde-bcan, J. As.*, 1953, 3.

———. 1958, *Fiefs, poisons et guérisseurs, J. As.*, 1958.

———. 1965, *Catalogue des principautés du Tibet ancien, J. As.*, 1965.

L. Ligeti, 1971, *A propos du «Rapport sur les Roi, demeurant dans le Nord»*, dans *Etudes tibétaines ... M. Lalou*, Paris, 1971.

A. M.; Ariane Macdonald, voir n. 1.

———. *Choix*. Ar. Spanien (Macdonald) et Y. Imaeda, *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1978.

T. Moriyasu, 1980, *La nouvelle interprétation des mots Hor et Ho-yo-hor dans le manuscrit P. tib. 1283*, dans *Acta Orient. Hung.*, XXXIV, 1–3, 1980.

Nishida (Tatsuo), 1977, *Sei-ka bun Kegon-kyō* 西田龍雄，西夏文華嚴經 vol. III, Kyoto, 1977.

P. Pelliot, 1961, *Histoire ancienne du Tibet*, Paris, 1961.

H. Richardson, 1952–3, *Tibetan inscriptions of Žva-hi Lha Khaṅ*, I et II; *JRAS*, 1952–3.

———. 1964, *A new inscription of Khri Srong Lde Brtsan; JRAS.*, 1964.

———. 1969, *The inscription at the tomb of Khri Lde Srong Brtsan; JRAS*, 1969.

———. 1972, *The rKong-po inscription; JRAS*, 1972.

———. 1977, *«The dharma that came down from heaven», a Tun-huang fragment*, dans L. S. Kawamura et K. Scott, *Buddhist thought and Asian civilisation. Essays in honour of H. V. Guenther*, Dharma Publishing, 1977.

———. 1978, *The sino-tibetan treaty inscription of A.D. 821/823 at Lhasa*, dans *JRAS*, 1978.

D. Schuh, 1973, *Die Darlegungen des tibetischen Enzyklopädisten Koṅ-sprul Blo-gros mtha'-yas über Osttibetische Hochzeitsgebrauche*, dans *Serta Tibeto-Mongolica*, Festschrift W. Heissig, Wiesbaden, 1973.

D. Snellgrove et H. Richardson, *A cultural history of Tibet*, London, 1968.

D. Snellgrove et Skorupski, *Cultural heritage of Ladakh*, vol. I, Warminster 1977–9 (II, 1980).

M. Soymié, 1979, *Les dix jours de jeûne de Ksitigarbha*, dans *Contributions aux études de Touen-houang*, Genève-Paris, 1979.

R. A. Stein, 1957, *Les religions de la Chine*, dans *Encyclopédie Française*, vol. XIX, Paris.

———. 1959, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959.

———. *Tribus*, *Les Tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris, 1959.

———. 1970, *Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains*, dans *J. As.*, 1970.

———. 1971 (1), *Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang*, dans *Etudes tibétains ... M. Lalou*, Paris, 1971

———. 1971 (2), *La langue žaṅ-žuṅ du Bon organisé*, dans *BEFEO*, LVIII, 1971.

———. 1973, *Un ensemble sémantique tibétain ...*, dans *BSOAS*, XXXVI, 2, 1973.

———. 1980, *Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état ...*, dans *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges .. E. Lamotte*, Louvain, 1980.

———. 1981, *«Saint et divin», un titre tibétain et chinois des rois tibétains*, dans *J. As.*, 1981.

———. *Civil.tib*, *La civilisation tibétaine*, 2e édition, Paris, 1981.

———. *Tib.Ant.*, *Tibetica Antiqua*, I, dans *BEFEO*, LXX II, 1983.
II, dans *BEFEO*, LXXIII, 1984.

———. *La mythologie hindouïste au Tibet*, dans un volume en honneur de G. Tucci, sous presse, Rome.

Takeuchi (Tsuguhito), *A hitherto unnoticed passage from the Shih chi in the old tibetan chronicle*, à paraître, Actes du colloque de tibétologie de New York.

M. Taube, 1977, *Die Tibetica der Berliner Turfan-Sammlung*, dans *Altorientalische Forschungen*, V, Akad. Verl., Berlin, 1977.

———. 1980, *Die Tibetica der Berliner Turfan-Sammlung*, *Berliner Turfantexte* X, Akad. Verl., Berlin, 1980.

F.W. Thomas, TLTD, *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, I–IV, London, 1935–1963.

———. AFL, *Ancient folk-literature from north-eastern Tibet*, Berlin, 1957.

G. Tucci, 1958, *Minor buddhist texts*, part II, Rome, 1958.

G. Uray, 1972, *The narrative of legislation and organisation of the Mkhas-pa'i dga'-ston*, dans *Acta Orient. Hung.*, XXVI, I, 1972.

———. 1975, *L'annalistique et la pratique bureaucratique au Tibet ancien*, dans *J. As.*, 1975.

———. 1979, *The old tibetan sources of the history of Central Asia ...*, dans *Prolegomena to the sources on the history of pre-islamic Central Asia*, Budapest, 1979.

———. 1981, *L'emploi du tibétain dans les chancelleries des états du Kan-sou et de Khotan ...*, dans *J. As.*, 1981, N° spécial (colloque de 1979).

Yamaguchi (Zuihō), 1973, *Chibetto no bukkyō to Shiragi no Kin ōsho* (cf. Tib.Ant., I).

———. ?, *Sontsen gampo ...* (sans lieu ni date). ソンツェンガムポ王の「十六条法」の虚構性と吐蕃の刑法（隋唐帝国と東アジア世界）

———. 1983, *Toban ōkoku seiritsu-shi kenkyū* 山口瑞鳳，吐蕃王國成立史研究
Tokyo, 1983.

RÉCAPITULATION

1. Pour la religion ancienne, on ne connaît aucun document objectivement daté de la période pré-bouddhique. Certains textes sont écrits dans une langue archaïque (à moins qu'elle ne relève d'un milieu différent), mais rien ne permet de mesurer leur antiquité plus ou moins grande. Les autres documents ont été rédigés à l'époque des rois bouddhistes qui coïncide plus ou moins avec celle de l'occupation tibétaine de la région de Touen-houang. Les éléments de mythologie et de religion qu'on y trouve, se distinguant par un style poétique, sont sûrement antérieurs à cette rédaction finale, mais ne peuvent être datés.

2. La religion indigène n'avait sans doute pas de nom. Mais dans les textes archaïques, le Bon et les bon-po jouent déjà un rôle important. Ce Bon n'avait certainement pas encore la forme élaborée qu'on trouve dès le 11e siècle, mais il n'y a pas eu de coupure entre les manuscrits de Touen-houang et la tradition postérieure. On peut retenir l'idée d'A. M. que cet ensemble bon-po ne couvrait peut-être pas tout le domaine des conceptions religieuses indigènes, mais ce domaine ne portait pas le nom Gcug ou Gcug-lag.

2a. Bien que quelques expressions leur soient communes, les récits et les rites funéraires en langue archaïque sont nettement distincts d'un autre texte relatif à la vie après la mort («Récit des Ages»).

2b. Il y a d'autres exemples d'assimilation et de juxtaposition, ouvertement avouée ou subtilement suggérée, entre des textes indigènes anciens et d'autres, plus «modernes» (notamment bouddhiques) ou même étrangers.

3. A l'époque des rois bouddhistes, on avait des temps anciens des premiers rois une vision utopique de perfection. Cette façon de voir s'exprimait par un certain nombre de formules qui combinent subtilement des éléments indigènes, des expressions empruntées à la Chine et des expressions bouddhiques.

3a. Les rois tiraient leur gloire et leur légitimité du fait qu'ils prenaient pour modèle deux rois prestigieux des temps anciens, l'un historique (Sroṅ-bcan sgam-po), l'autre légendaire ou mythique (le premier ancêtre, dieu descendu du ciel).

3b. Leur titre («saint et divin») et d'autres traits religieux qui les glorifient ont été attribués à ces deux modèles (sans doute rétroactivement).

3c. Le caractère céleste et divin des premiers rois légendaires et les formules littéraires, en partie au moins empruntées à la Chine, selon lesquelles les anciens rois modèles régnaient en conformité avec cette origine céleste et avec la Voie de ciel et terre, ces éléments expliquent les expressions «(régner) à la façon des dieux» ou «en accord avec le ciel». Ce sont des métaphores et non des noms de la religion ancienne.

4. En plus de ces expressions, le règne parfait des rois modèles est caractérisé par la formule: «bonne coutume et grand art de gouverner» (*čhos-lugs bzaṅ-po, gcug-lag čhe-ba*; souvent abrégée, pour des raisons de style, en *čhos bzaṅ, gcug čhe*).

4a. Le premier élément n'est guère défini par des textes. Parfois il fait allusion à l'excellence des hommes à l'époque légendaire (sages et braves, de bonne conduite). Appliqué à Sroṅ-bcan sgam-po, ensemble avec le second élément, il suggère peut-être subtilement un amalgame de la bonne coutume des ancêtres et du bouddhisme que ce roi aurait introduit selon l'opinion officielle de ca. 800 A.D.

4b. Le second élément, *gcug-lag*, est bien défini par de nombreux textes. Il comporte un éventail assez large d'acceptions, de sorte qu'il est impossible d'adopter une seule et même

traduction dans tous les cas. Il désigne une sagesse, un art, une science, un savoir-faire (et les écrits qui en parlent). Pour les rois, notamment pour Sroṅ-bcan sgam-po, il s'agit clairement de l'art de gouverner et d'une sagesse politique. Là aussi, les auteurs ont pu jouer subtilement sur une assimilation de la sagesse antique des premiers rois mythiques et du bouddhisme (parfois appelé *gcug-lag bzaṅ-po*, et non *čhen-po)*. Dès 814 (*Mahāvyutpatti*), *gcug-lag* désigne les textes sacrés du bouddhisme. A la même époque il est aussi employé par les pandits indiens. Il désigne alors la morale et la bonne conduite des laïcs (synonyme de *mi-čhos*) servant de préparation au bouddhisme (*lha-čhos*).

5. En aucun cas le mot *gcug* seul ne désigne un principe religieux suprême tel que l'«Ordre du Monde».

5a. Dans certaines formules («*gcug* ne s'altère jamais»), appliquées aux ancêtres légendaires, *gcug* seul peut être l'abbréviation de *gcug-lag* (sagesse, art de gouverner). On pourrait aussi y voir l'acception d'excellence ou d'éminence.

5b. Cette dernière acception (dérivée du sens principal de *gcug*: «sinciput, sommet») me semble devoir être retenue dans un certain nombre de phrases obscures concernant les dieux-ancêtres (*phyva*) associés à des montagnes sacrées.

5c. Dans ce cas, le mot *gcug* semble relever d'un ensemble sémantique cohérent servant à exalter, à glorifier, la puissance et la pérennité notamment du pouvoir royal. Il comprend des images de hauteur ou de sommet élevé s'attachant à la tête et au casque des rois qui les reliaient au ciel.

6. L'influence chinoise est confirmée. Elle a dû s'exercer assez tôt par l'intermédiaire des lettrés (confucéanisme; classiques, expressions littéraires) et des moines bouddhistes chinois (en plus du Tch'an, *sūtra* apocryphes et morale).

EXAMEN D'UN STŪPA MINEUR DU BIHĀR

PAR
MIREILLE BÉNISTI

La pièce (fig. 1 et 2) de l'Indian Museum de Calcutta que nous nous proposons d'étudier est un monolithe comprenant le dôme (*aṇḍa*) et la base (*jaṅghāvedī*, «plateforme des jambes») d'un *stūpa* de petites dimensions. Font donc défaut, au-dessus du dôme, la *harmikā* et la hampe aux parasols (*chattrāvalī*) ainsi que, au-dessous de la base, le socle (*adhovedikā*, «plateforme du sol»). Malgré ces manques les parties essentielles qui demeurent suffisent à permettre l'étude de ce *stūpa* mineur.

La pièce du Musée porte le numéro «A 24216» et l'indication «Votive *stūpa*. Pala School. C. 11th cent. A.D. Bihar». Dans son Catalogue, J. Anderson la décrit ainsi[1]: «B.G. 33. A fine *caitya*, 1', 11'', 75 high and 1', 7'', 50 in diameter. It is octogonal, and the ornaments, over each doorway, consist of two roofs, the uppermost being surmonted by an *amlasīla* with an umbrella. It is figured by Dr. Mitra». Notons, au passage, que le sigle B.G., indiquant la provenance, signifie Bodh-Gayā.

Dans son ouvrage sur Bodh-Gayā le Dr. Mitra avait donné en effet, en planche XLII fig. 5, un dessin de la pièce susvisée de l'Indian Museum[2]. Pour lui il s'agissait, en l'espèce, d'une variante des *stūpa* à quatre niches de Bodh-Gayā, bien que les niches soient ici au nombre de huit et que leurs parties supérieures soient non pas arquées mais plates.[3]

Pour le Dr. Mitra, comme ensuite pour J. Anderson, le *stūpa*, incomplet, de l'Indian Museum serait donc de Bodh-Gayā.

Dans notre ouvrage *«Contribution à l'étude du stūpa bouddhique indien: Les stūpa mineurs de Bodh-Gayā et de Ratnagiri»*[4] nous n'avons pas inclus ce *stūpa* parmi ceux de Bodh-Gayā, bien qu'il soit certes de même époque (Pāla-Sena), car il ne présentait pas à nos yeux les caractéristiques stylistiques essentielles que notre travail venait de dégager. Il convient aujourd'hui, en précisant ce point, de rechercher alors l'origine probable de ce *stūpa*, et aussi une interprétation, qui jusqu'ici n'a jamais été présentée, de l'iconographie qu'il porte.

Nous allons voir successivement ces deux problèmes, en commençant par le second.

* * *

[1] J. Anderson, *Catalogue and Hand-Book of the Archaelogical Collections in the Indian Museum*, 2 tomes, Calcutta 1883; tome II, p. 39.

[2] Rājendrāla Mitra, *Buddha Gaya*, Calcutta, 1878.

[3] *Idem*, p. 124: «Pl. XLII, fig. 5 is a variety of the last but it has eight niches with a flat instead of an arched top, surmonted by a miniature *stūpa* and a Buddhist pediment similar to what occurs on the Great Temple».

[4] M. Bénisti, *Contribution à l'étude du stūpa bouddhique indien: les stūpa mineurs de Bodh-Gayā et de Ratnagiri*, 2 tomes, Paris, 1981.

Dans chacune des huit niches (*pratimā-gṛha*) qu'offre la base du *stūpa* se trouve un personnage assis sur un lotus, jambes repliées l'une sur l'autre plante des pieds retournée en dessus, en *padmāsana*[5]; le lotus repose sur un siège entre les pieds duquel tombe une étoffe à plis arrondis. Six de ces personnages ont un aspect monacal et leur coiffure bouclée se termine par la protubérance cranienne significative qu'est l'*uṣṇīṣa*. Les deux autres personnages sont différents, l'un portant des pendants d'oreille (*kuṇḍala*), un collier (*hāra*) et des bracelets (*kaṅkana*), l'autre portant, en sus de ces parures, une tiare (*kirīṭa mukuṭa*) à fleurons. Les six personnages non parés se font suite, les deux parés étant contigus. Parmi les six premiers deux sont en *bhūmisparsamudrā*, deux en *abhayamudrā*, un en *samādhimudrā* et un en *dharmacakramudrā*; le personnage à la tiare est en *varadamudrā*, l'autre personnage paré en *dharmacakramudrā* (fig. 2).

Signalons que nous avons noté sur place les détails; certains de ceux-ci peuvent être malaisément lisibles sur les photographies.

Les personnages à *uṣṇīṣa* et aspect monacal, assis en *padmāsana* et effectuant des *mudrā*, sont sans aucun doute possible des Buddha. Le personnage paré et en *dharmacakramudrā* peut s'interpréter comme étant un Buddha paré (voir *infra*). En ce qui concerne le personnage à tiare, c'est un détail supplémentaire: la fleur qu'il tient de la main gauche en attribut, qui nous permet de l'interpréter comme étant un Bodhisattva.

Une hypothèse s'impose alors: la séquence des huit personnages portés sur notre *stūpa* pourrait être la représentation des Buddha du *kalpa*, les sept du passé – Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni - précédant celui de l'avenir, le Bodhisattva Maitreya.

Que l'un des Buddha du passé soit figuré avec des parures ne fait à nos yeux aucune difficulté, bien que le plus souvent on les représente, en série, non parés. En effet, la notion de «Buddha paré» est établie et attestée, notamment à l'époque Pāla-Sena, nous l'avons montré[6]; et s'il était besoin d'une preuve supplémentaire, nous renverrions à ce panneau de Bodh-Gayā, d'époque Pāla-Sena, conservé à l'Indian Museum de Calcutta[7] (fig. 7) qui présente les huit Buddha du *kalpa*: le premier d'entre eux porte des parures (tiare, pendants d'oreille, collier, ceinture)[8].

Les *mudrā* effectuées par les personnages de notre *stūpa* appuient l'hypothèse avancée. En effet – alors que quand on représente le Buddha historique dans différents épisodes de sa vie, des *mudrā* différentes sont affectées à ces épisodes et sont significatives[9] – en ce qui concerne

[5] Cette position est désignée aussi par le terme de *vajrāsana*.

[6] M. Bénisti, *Contribution* .. , tome I, p. 74 sq.

[7] Publié par R D. Banerji en pl XIV,e et p. 37 dans *Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture*, Delhi, 1933, il porte le n° B. G. 83 et est décrit par J. Anderson dans son *Catalogue* .. p 49. J. Anderson, puis R. D Banerji, reconnaissent bien dans ce panneau les sept Buddha et Maitreya, debout sous leurs arbres respectifs; ils n'ont pas fait remarquer que le premier Buddha est paré ni que sont figurés, dans le bas du relief, les sept joyaux du *Cakravartin*.

[8] Il ne fait aucun doute que le panneau représente bien les Buddha du *kalpa*. D'ailleurs, un autre panneau de même époque et du même site, publié en pl. XXXI,b par R. D Banerji dans *Eastern Indian School* .. , présente, sous les huit personnages, une inscription chinoise attestant qu'il s'agit des Buddha du *kalpa*. Ce relief, conservé aussi à l'Indian Museum de Calcutta, porte le n° B. G. 133 et est décrit par J. Anderson (*Catalogue* ... p. 58) qui rappelle ce que le Professeur Beal avait dit de l'inscription qu'il estimait pouvoir remonter à l'époque de la dynastie Han. E. Chavannes, dans «Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā», *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XXXIV, n° 1, 1896, p. 2 sq., a repris la question et fait observer, notamment, qu'il doit s'agir de la petite dynastie des Han postérieurs (947–951 p C). Inscription et bas-relief sont bien contemporains.

[9] Voir en particulier M Bénisti, *Contribution* .., tome I, p. 42 à 51 et p. 61 à 66 et aussi «Une sculpture insolite de l'Indian Museum de Calcutta», *Artibus Asiae*, vol. XLIII,3 1981–82, p. 209 sq

la figuration des sept Buddha du passé leurs *mudrā* sont quelconques. Déjà, A. Foucher l'avait signalé pour l'école gréco-bouddhique et pensait que cet usage avait persisté[10]. Il est tout à fait patent que, dans tout le cours de l'art Indien, les gestes des Buddha du passé sont quelconques et ne les caractérisent pas: les exemples abondent, la fig. 7 en apportant un pour l'époque Pāla-Sena.

Mais il reste, pour que l'hypothèse avancée soit retenue, que le dernier personnage de la série représentée sur le *stūpa* de l'Indian Museum soit bien le Bodhisattva Maitreya. Et c'est là précisément que surgit une difficulté qui peut-être a bloqué jusqu'ici une interprétation justifiée, difficulté que nous estimons être en mesure de lever.

Le Bodhisattva Maitreya peut porter, sur sa coiffe, un *stūpa*; quand ce *stūpa* existe, il s'agit indubitablement de Maitreya; en revanche, son absence ne peut faire conclure qu'il ne s'agisse pas de Maitreya. Même en les observant sur place les détails portés par la tiare du Bodhisattva figuré sur notre *stūpa* ne sont pas suffisamment nets et on ne peut déterminer si, au centre de la tiare, est sculpté un *stūpa* ou simplement un fleuron. Cela ne permet donc pas d'affirmer que soit, là, représenté Maitreya.

Le Bodhisattva Maitreya effectue le plus souvent la *varadamudrā*, la *mudrā* du don, et c'est bien celle que l'on trouve sur notre *stūpa*. Mais cela n'est pas suffisant pour le caractériser, car il effectue parfois d'autres gestes (notamment l'*abhayamudrā*) et aussi parce que d'autres Bodhisattva peuvent être figurés en *varadamudrā*.

Le Bodhisattva Maitreya, selon les textes, compte parmi ses attributs le *nāgapuṣpa*, qui est le frangipanier en floraison, représenté très généralement par plusieurs fleurettes groupées, comme se verrait de face une inflorescence en cyme, parfois accompagnée de petites feuilles (fig. 8[11]). Cette forme, courante, suffit souvent à faire reconnaître Maitreya. Or, le personnage de notre *stūpa* tient de la main gauche une tige terminée par une fleur ronde, une fleur solitaire – fleur que l'on pourrait supposer être la représentation du *padma*, lotus rose, attribut classique du Bodhisattva Avalokiteśvara. Et c'est ici qu'il faut introduire quatre observations.

1° – M. Th. de Mallmann a noté[12] que si certains textes attribuent à Maitreya le *nāgapuṣpa*, d'autres mentionnent dans certains cas le lotus blanc: *sitābhojam, puṇḍarikā*.

2° – A. Getty, s'occupant des anciennes représentations mongoles de Maitreya, a remarqué que, dans les bronzes, son attribut *campa* – qui n'est autre que le *nāgapuṣpa* – ressemblait souvent à la fleur de lotus[13].

3° – Une miniature népalaise, publiée par A. Foucher[14], nous montre qu'est associée

[10] A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, 2 tomes, Paris; tome 2, 1, 1918, p. 332: «dans les usages de l'école, aucune convention n'assignait à aucun d'eux [il s'agit des sept Buddha] aucun geste spécial Il semble bien qu'il en soit resté de même plus tard, aussi bien à Mathurā et à Ajaṇṭā que dans la Serinde» et p. 333: «rien dans leur geste, leur posture, leur costume, leur corps, leur tête, ne les distingue du présent Buddha. (...) Nous sommes ainsi conduits à penser qu'on n'a jamais songer à différencier entre eux les Buddha pseudo-historiques».

[11] Sculpture du XIe siècle provenant de Viṣṇupur-Gayā; n° arch. 1682 du Musée de Patna.

[12] M. Th. de Mallmann, *Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique*, Paris, 1975, p. 246.

[13] A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1928, p. 22: «The early Mongolian images of Maitreya are also generally standing, and hold in their hands forming ‹argument› and ‹charity› *mudrā*, the stems of flowers called ‹*campa*› which, however, in the bronzes often ressembles the lotus-flower».

[14] A. Foucher, *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde* 2 vol., Paris, 1900–1905, miniature 1, 10 reproduite dans vol. I, pl. VI, 1 et décrite pp. 190–191.

à Maitreya, non pas une inflorescence en fleurettes groupées, mais une fleur ronde. Et il semble bien en être de même dans un autre cas signalé, mais sans reproduction photographique, par A. Foucher où il est question, accompagnant Maitreya, d'une unique fleur[15].

4° – Les bronzes Coḷa de Nāgapaṭṭinam (Inde méridionale) nous apportent une confirmation qui, à notre avis, est éclatante. Parmi ces bronzes (du Xe-XIIe siècles) publiés par T. N. Ramachandran[16] se trouvent des représentations de Maitreya qui sont révélatrices. Considérons, en effet, celles reproduites en figures 9 et 10[17]. Il s'agit de figurations incontestables de Maitreya: on voit sur la tiare le petit *stūpa* caractéristique, le geste effectué de la main droite étant l'*abhayamudrā*. Or l'un d'eux (fig. 10) tient de sa main gauche un bouquet de trois petites fleurs indépendantes et l'autre (fig. 11) tient une fleur ronde, unique, solitaire – ces deux formes représentant le *nāgapuṣpa*.

Il est donc clair que le *nāgapuṣpa*, figuré communément par une inflorescence de petites fleurs rondes groupées (accompagnée parfois de feuilles), peut être figuré sous la forme d'une seule de ses fleurs rondes[18].

En définitive il s'agit donc bien, sur le petit *stūpa* de l'Indian Museum, de la représentation du Bodhisattva Maitreya, le futur Buddha, et la série des huit personnages figurés est celle des Buddha du *kalpa*[19].

* * *

Attachons-nous maintenant à l'examen stylistique de la pièce de l'Indian Museum.

Nous avons vu que ce monolithe (fig. 1 et 2) comprend le dôme et la base d'un *stūpa* de petites dimensions, dont le socle et la superstructure, *harmikā* et hampe aux parasols, manquent.

Sur la base sont creusées huit niches d'égales dimensions où sont assis les personnages, ces niches figurant l'intérieur d'édifices représentés. Ceux-ci comportent, sur la base, des pilastres à chapiteau supportant un linteau rectiligne et, se profilant sur le dôme, une toiture. Deux formes de toiture alternent, l'une se terminant par un *āmalaka* côtelé surmonté d'un petit *stūpa*[20], l'autre étant surmontée par un grand *kūḍu*, qui semble bien être la coupe du berceau supérieur d'une toiture réelle[21].

[15] *Idem*; miniature II, 8 pp. 207–208.

[16] T. N. Ramachandran, «The Nāgapaṭṭinam and other Buddhist Bronzes», *Bulletin of the Madras Government Museum*, VII, 1, Madras, 1954.

[17] D'après T N Ramachandran, *idem*, pl VIII,1 et 2.

[18] Cela peut et pourra lever certaines difficultés d'interprétation Par exemple M. Th. de Mallmann (*Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, 1948, pp 177–178), au sujet d'une stèle (publiée par R. D. Banerji) représentant Lokanātha assisté de deux Boddhisattva, reconnaissait dans l'un Mañjuśrī avec son lotus bleu (*utpala*) mais n'osait pas reconnaître Maitreya dans l'autre, qui semblait tenir un lotus rose (*padma*) – le lotus rose étant l'attribut d'Avalokiteśvara. En réalité, la fleur ronde tenue par ce Bodhisattva est le *nāgapuspa* et il s'agit bien en l'occurence de Maitreya; Lokanātha, d'ailleurs, ne peut être assisté de lui-même

[19] La notion des Buddha du *kalpa* est très répandue dans le bouddhisme et dans l'art indien bouddhique, cf. notamment, à ce sujet, M. Bénisti, «Les *stūpa* aux cinq piliers», *B E.F.E.O* , LVIII, 1971, p. 145 sq.

[20] La présence de ce petit *stūpa* est des plus intéressante: elle témoigne que la toiture de certains temples bouddhiques était surmontée d'un petit *stūpa* – comme l'est d'ailleurs la tour Mahābodhi à Bodh-Gayā (cf fig. 1 dans M. Bénisti, *Contribution...*) et comme le montrent aussi certaines miniatures népalaises du XIe siècle (cf p 199 fig du milieu dans *Les Royaumes de l'Himālaya*, Paris, 1982, par A W Macdonald et collaborateurs)

[21] Voir à ce sujet M Bénisti, *Contribution* . , I, pp. 17–18.

Il convient donc maintenant de voir, dans le détail, si ce que l'on observe sur notre pièce correspond à ce que l'on peut voir sur les *stūpa* mineurs d'époque Pāla-Sena de Bodh-Gayā puisque, nous l'avons dit, le Dr Mitra et, à sa suite, J. Anderson donnent Bodh-Gayā comme lieu d'origine de la pièce en question.

Or, trois points sont à signaler[22].

Permier point. Nous n'avons jamais observé, sur les nombreux *stūpa* mineurs de Bodh-Gayā, huit niches d'égale grandeur disposées sur la base. La plupart des *stūpa* mineurs de Bodh-Gayā comportent quatre grandes niches (fig. 3 et 4) ou trois niches et une *cella*. Il peut y avoir, dans certains cas, des niches supplémentaires mais celles-ci sont alors beaucoup plus petites que les quatre niches principales, et sont disposées entre les grandes niches de la base ou sur le socle.

Deuxième point. Dans notre ouvrage précité, nous avons fait observer que, d'une façon très générale, les niches des *stūpa* mineurs de Bodh-Gayā se terminent par un arc trilobé reposant sur des colonnettes ou des pilastres (fig. 3 et 4). Ce n'est que très exceptionnellement que ceux-ci supportent non pas un arc trilobé mais un linteau rectiligne[23].

Troisième point. Les représentations d'édifice qui encadrent les niches offrent à Bodh-Gayā des toitures de différents types; ainsi la fig. 3 montre une toiture avec un *āmalaka* sur lequel se dresse un vase (*kalaśa*) et la fig. 4 montre une toiture avec grand *kūḍu*. Mais sur un *stūpa* donné les niches principales, d'égale grandeur, sont toutes surmontées du même type de toiture d'édifice. Les niches du *stūpa* de l'Indian Museum sont, elles, surmontées alternativement d'une toiture à grand *kūḍu* et d'une toiture à *āmalaka* terminé par un petit *stūpa*.

En conséquence on ne peut que constater - malgré la commune allure générale imprimée par le style Pāla-Sena - qu'il existe des différences très nettes entre les *stūpa* mineurs du site de Bodh-Gayā et le petit *stū*pa de l'Indian Museum.

En revanche, c'est une série de concordances que nous pouvons relever entre notre petit *stūpa* et les *stūpa* mineurs du site de Nālandā.

Premier point. Nombreux sont les *stūpa* mineurs de Nālandā qui présentent sur leur base huit niches d'égale grandeur. Cette disposition se trouve déjà – il faut le remarquer car cela souligne sa constance – sur les *stūpa* en briques du VIe siècle, donc antérieurs à l'époque Pāla-Sena, la fig. 6 en donnant un exemple. Et les *stūpa* mineurs en pierre d'époque Pāla-Sena présentent très souvent ce dispositif, la fig. 5 en donnant un exemple. Certes on trouve à Nālandā des *stūpa* mineurs à quatre niches[24]; mais le fait important est qu'existent à Nālandā de nombreux *stūpa* à huit niches équivalentes, alors que nous n'en avons pas vu à Bodh-Gayā.

Deuxième point. A Nālandā les niches des *stūpa* mineurs sont délimitées par des pilastres sur lesquels repose un linteau rectiligne et affectent de ce fait une forme quadrangulaire (voir fig. 5 et 6), alors que cela reste exceptionnel à Bodh-Gayā, où l'arc trilobé est de règle.

Troisième point. Il est tout à fait frappant de trouver *in situ* à Nālandā des *stūpa* mineurs où les représentations d'édifice qui cernent les niches ont des toitures de types différents, *āmalaka* et *kūḍu* en alternance – exactement comme sur le *stūpa* de l'Indian Museum. Les fig. 5 et 6 en donnent des exemples et leur rapprochement avec les fig. 1 et 2 est saisissant.

[22] Pour les détails, voir les analyses stylistiques et les figures dans M. Bénisti, *Contribution*...

[23] Voir dans M. Bénisti, *Contribution*... tome II, le *stūpa* au second plan à droite de la fig 58 et tome I, p 15 où nous notions: «nous avons relevé sur le site quelques rares *stūpa* (...) où les piedroits supportent un linteau rectiligne, ce qui délimite ainsi une niche quadrangulaire. Cela rappelle la forme des niches des *stūpa* de Nālandā (exemple. tome II, fig. 110)».

[24] M. Bénisti, *Contribution* ... tome II, fig. 110 à 113.

Tout concourt donc, on le voit, à différencier le *stūpa* mineur de l'Indian Museum de ceux de Bodh-Gayā et à le rapprocher de ceux de Nālandā. Aussi estimons-nous que, contrairement à ce qui a été avancé, il provient non pas de Bodh-Gayā mais bien de Nālandā.

Cette localisation n'est pas sans interêt. En effet, d'une part, un document archéologique ne peut fournir la plénitude de son information que s'il est placé correctement dans le temps et dans l'espace; d'autre part, de ce que nous avons pu observer[25] ressort que, fût-ce à la même époque et dans la même contrée, les hauts lieux bouddhiques présentaient à la fois des concordances et des divergences qui sont susceptibles d'éclairer les nuances de la doctrine qui y était professée et du culte qui y était pratiqué.

* * *

En résumé, nous estimons que la pièce monolithique de l'Indian Museum de Calcutta est le reste d'un *stūpa* mineur qui a été œuvré à Nālandā et sur lequel ont été représentés, dans les huit niches de la base, les Buddha du *kalpa*, les sept du passé dont Śākyamuni et celui de l'avenir: Maitreya.

[25] M. Bénisti, *Contribution* ... tome I, *passim*.

Fig. 1 Calcutta. Indian Museum. *Stūpa*. (*Cliché M. Bénisti*)

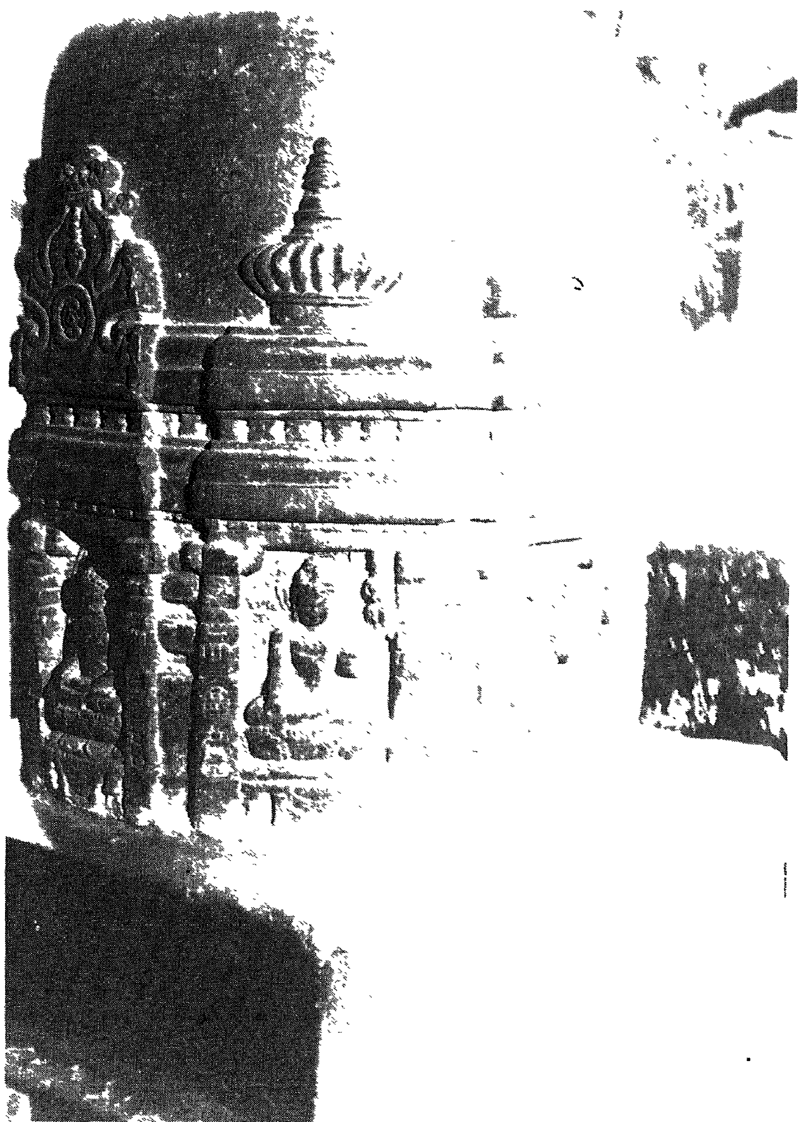


Fig. 2 Même *stūpa*, autres niches. (*Cliché M. Bénisti*)

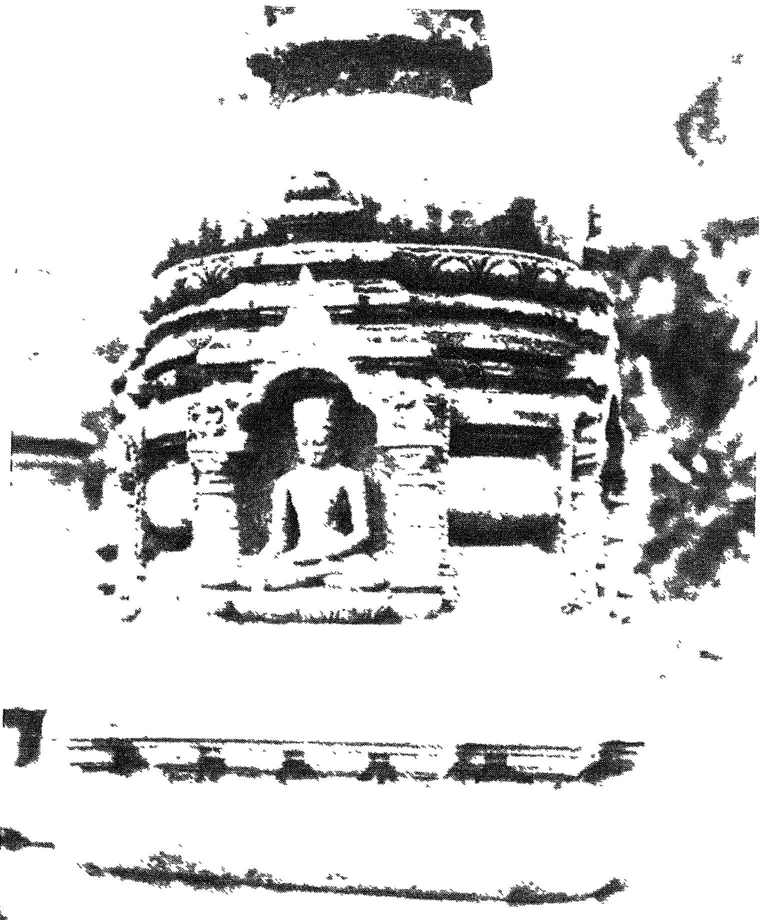


Fig. 3 Bodh-Gayā. *Stūpa, in situ.* (*Cliché M. Bénisti*)



Fig. 4 Bodh-Gayā. *Stūpa, in situ.* (*Cliché M. Bénisti*)

Fig. 5 Nālandā, site n° 12. *Stūpa, in situ.* (*Cliché M. Bénisti*)



Fig. 6 Nālandā, site n° 3. *Stūpa, in situ.* (*Cliché M. Bénisti*)

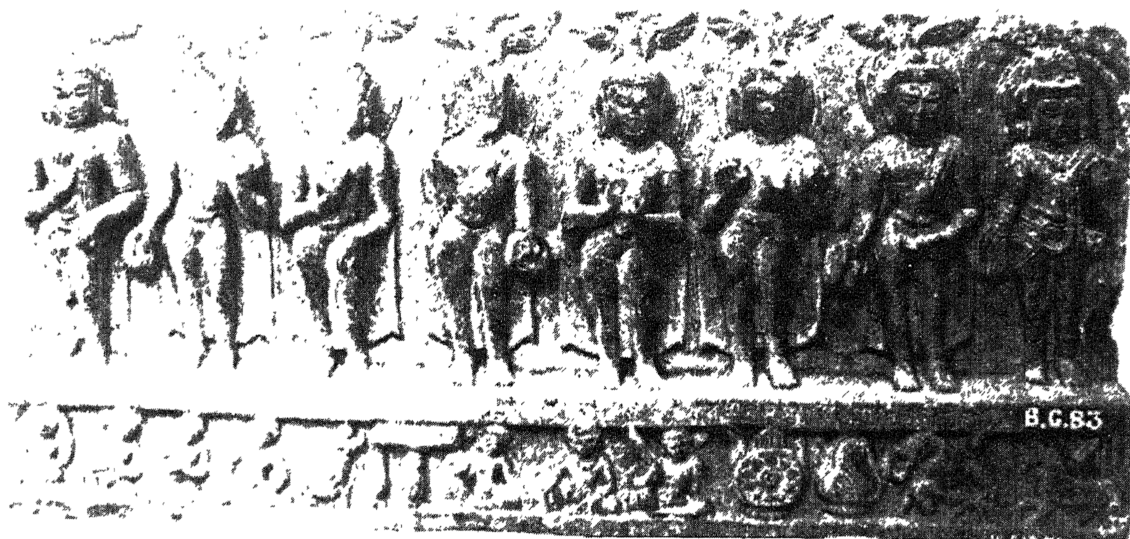


Fig. 7 Calcutta. Indian Museum. Panneau de Bodh-Gayā (*D'après R. D. Banerji*)



Fig. 8 Patna. Musée. Stèle de Viṣnupur-Gayā (*Cliché M. Bénisti*)



Fig. 9 Nāgapaṭṭinam. Bronze.
(*D'après T. N. Ramachandran*)



Fig. 10 Nāgapaṭṭinam. Bronze.
(*D'après T. N. Ramachandran*)

ÉTUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE*
IV. NOTES SUR LES SITES DE QUELQUES PORTS ANCIENS DU PAYS TAMOUL

PAR

JEAN DELOCHE

Les manuels d'histoire, se fondant sur les textes de la période du *Sangam*, le *Périple* et les *Tables* de Ptolémée[1], ou sur les résultats des fouilles archéologiques récentes[2], insistent sur la vocation maritime ancienne du pays tamoul, sur les expéditions navales que ses souverains ont entreprises, sur les rapports que ses marchands ont eus très tôt avec le monde méditerranéen ou occidental, et sur leur rôle dans la diaspora indienne vers le Sud-Est asiatique. Mais, sur les ports eux-mêmes, en particulier sur leur site, ils sont beaucoup moins explicites.

L'emplacement de la ville et du port cōLa de KāvērippūmpaṭṭiNam, abondamment décrit dans les annales tamoules, n'a pas encore été localisé. Les noms des établissements maritimes signalés par les géographes grecs ont été identifiés avec des ports modernes d'une façon très incertaine. Les efforts méthodiques de reconnaissance archéologique datent de près d'un siècle (fouilles effectuées dans le delta de la Tāmiraparuṇi), mais les recherches de terrain ont été dispersées, discontinues, insuffisantes, sauf dans la région de Putuccēri (Pondichéry).[3]

Des ports de rivière ou de lagune

Nous nous posons d'abord la question de savoir si ces ports étaient établis sur le littoral ou à l'abri des rivières et des lagunes.

* Voir *B.E.F.E O.*, t. LXVI, 31–44; LXX, 11–20; LXXII, 1–11.

[1] N. Jagadeesan a fait un relevé presqu'exhaustif des sources littéraires dans une communication présentée à la 19th Annual Conference of the Institute of Historical Studies, Kumaon University, Almora (Octobre 1980), intitulée: *The Harbours of the Ancient Tamil Country* (12 pages dactylographiées, obligeamment communiquées par l'auteur). Une autre étude récente évoque les relations commerciales de ces établissements maritimes: C. Margabandhu, Ancient Sea-ports of South India - their Trade Relationship with the Western World during the First Century B.C. to Second Century A.D., in *Sri Dinesacandrika Studies in Indology, Shri D. C. Sircar Fetschrift*, Delhi 1983, 185–202.

[2] A VīrampaṭṭiNam, KoRkai, KāvērippaṭṭiNam et à Vacavacamuttiram.

[3] On vient de découvrir (octobre 1983), dans le district et tāluk de Rāmanātapuram, près de l'embouchure de la rivière Vaikai, à l'Ouest d'ALaKaNkuḷam, à un endroit appelé Kōṭṭaimēṭu, un certain nombre de poteries du même type que celles que l'on a trouvées à VīrampaṭṭiNam. Les archéologues supposent qu'il existait un port sur la rivière à proximité de cet établissement.

Il est difficile d'imaginer qu'ils étaient situés sur les dernières lignes de dunes, exposés à la houle et à la brise de mer, car, tout au long de cette côte, il n'y a pas de vrai abri naturel, pas un seul endroit qui ne soit protégé par un rocher ou un banc de sable, aucune rade abritée. D'ailleurs, on n'a trouvé nulle part trace d'aménagement portuaire, de digue, ou de jetée protectrice sur le bord de mer.

Restent les entailles des rivières et les coupures du cordon littoral qui donnent accès aux lagunes où les navires pouvaient trouver abri et profondeur suffisante: à l'embouchure des cours d'eau, les bateaux halés sur la barre trouvaient des espaces d'eau soustraits aux fortes houles et au ressac; quant aux lagunes, il est certain qu'elles étaient plus profondes autrefois et accueillaient des embarcations.

En effet, les géographes ont montré[4] que, depuis l'émersion néolithique, les lagunes qui frangent toute la côte du Coromandel se sont comblées progressivement. Aujourd'hui leur colmatage est si avancé qu'il ne subsiste plus qu'une seule nappe d'eau importante: le lac de PaLavēRkāṭu (Pulicat), qui conserve une communication permanente avec la mer; mais, aux débuts de l'ère chrétienne, elles devaient avoir plus de profondeur et par conséquent être plus favorables à la navigation.

Dans ces dépressions salées, comme sur la partie terminale des rivières (qui souvent forme une lagune où s'épanche la marée), se trouvaient les organes élémentaires d'une station maritime: port d'échouage, bassin à flot[5].

Certes, pour y entrer, il fallait suivre un chenal où se refermait constamment une barre sableuse, mais les bateaux indiens de faible tonnage s'en accommodaient fort bien. Même au début du XIXe siècle, les marins tamouls se contentaient encore de ces ports naturels où l'abri était considéré comme plus important que la profondeur d'eau.

On sera étonné d'apprendre qu'en 1825, pendant la mauvaise saison (novembre et décembre), les bâtiments indiens venaient encore se réfugier dans la rivière de Kāraikkāl[6] que les administrateurs français ont toujours eu souci d'améliorer dès les débuts de notre installation à cet endroit[7] (*voir infra*, 161-4), et aussi qu'à Putuccēri, jusqu'au début du XIXe siècle, la lagune d'Ariyāṅkuppam servait d'abri même aux bateaux de commerce[8].

Donc, si les marins de la côte du Coromandel, il y a cent cinquante ans, cherchaient l'abri dans les entailles de la côte, il est probable que leurs ancêtres des débuts de l'ère chrétienne ne faisaient pas autrement. Les surfaces d'eau qui s'étalent en arrière des cordons littoraux, plus profondes qu'aujourd'hui, offraient un mouillage sûr, dans des rades complètement entourées de terres[9].

[4] J. Dupuis, *Les Ghât orientaux et la plaine du Coromandel*, Pondichéry, 1959, 94–108

[5] On sait que la plupart des ports anciens de l'Inde étaient des *ports naturels* ne comportant pas de jetées, pas de bassins creusés, pas de quais différenciés (voir J. Deloche, *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, tome II, *La voie d'eau*, Paris, 1980, 45–7).

[6] Capitaine de vaisseau Cordier, *Historique et Statistique de Karikal*, Pondichéry, 1971, 196

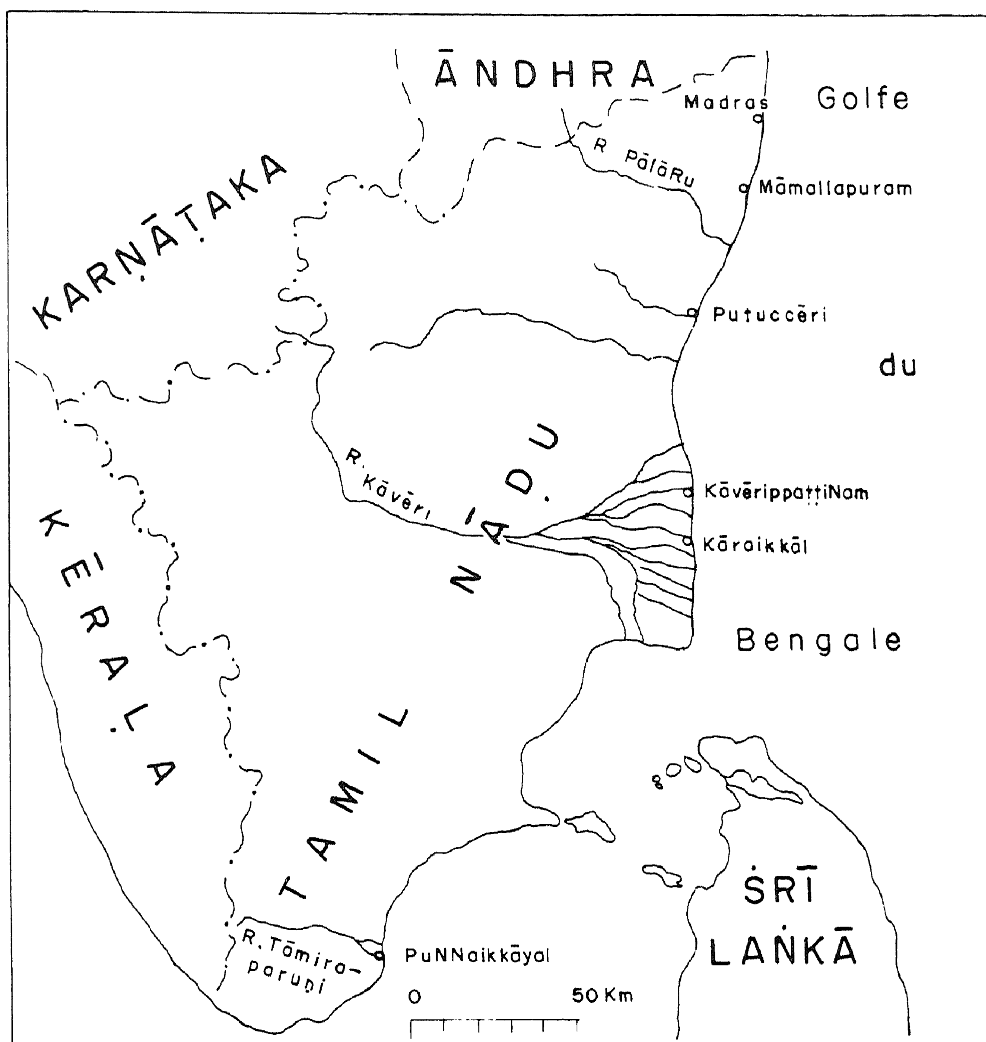
[7] Ibid., 24, 28, 30, 32–3, 44, 80, 107, 177.

[8] P Girod, *Programme de grands travaux pour le développement de l'outillage économique et social dans les établissements français de l'Inde*, Pondichéry, 1937, 61.

[9] Avec l'arrivée des Européens, les conditions ont changé: les ports sont devenus des forteresses de mer Le principal souci des marchands occidentaux était la sécurité: défense de la collectivité, des habitations, des magasins, des ateliers, des marchandises. Les bateaux européens de plus fort tonnage que les navires indigènes ne faisaient que passer le long de la côte pour charger les marchandises à la bonne saison et allaient faire relâche dans certains ports protégés de la côte d'Afrique.

Ce sont ces traits de la topographie littorale qu'il faut considérer si l'on veut deviner ce que fut la vie maritime ancienne.

Nous essaierons ici de faire le point sur quelques ports anciens (*voir carte I*) en observant les sections du rivage sur lesquelles ils se sont établis, en présentant la documentation littéraire ou archéologique dont nous disposons pour chacun d'eux, enfin en proposant de nouvelles ressources pour les mieux connaître.



I. Ports anciens du pays tamoul présentés dans ces notes.

Ces forts, avec leurs bastions et redoutes, étaient établis sur le front de mer, adossés aux dernières dunes, les lagunes ou les débouchés des rivières étaient laissés aux marins indigènes qui les utilisaient pour se protéger pendant la mauvaise saison.

I

Pôduke ou Putuccēri ... retrouvé

Nous commençons par Pôduke ou Putuccēri, parce que ce port de lagune est relativement bien connu grâce aux fouilles que l'on y a faites entre 1939 et 1948, et aux témoignages (littéraires ou cartographiques) des XVIIe–XIXe siècles que l'on a pu rassembler (*voir carte II*).

Au Sud de la ville actuelle, la rivière de Ceñci, faiblement alimentée, dépendant entièrement des pluies locales et ordinairement à sec 10 mois de l'an, se partage, à 7 km de son débouché, en deux bras: la rivière d'Ariyāṅkuppam au Nord qui s'étale près de la ville moderne (au XVIIe siècle d'ailleurs on l'appelait: la rivière de Pondichéry) et la rivière Cuṇṇāmpu ĀRu au Sud. La zone lagunaire appartenant à la première a abrité des établissements anciens qui ont été relativement bien étudiés par plusieurs campagnes archéologiques importantes.

Les travaux de Wheeler et de Casal[10] nous font connaître assez bien l'emporium antique. Sur la rive droite de la rivière, dans le coude qu'elle fait vers le Nord, avant son embouchure fermée par une bande de sable qui forme une sorte de lagune isolée de la mer, sauf pendant les pluies d'automne, on a dégagé, au Nord de VīrampaṭṭiNam, un village (de pêcheurs?) datant du IIe siècle av. J.C., puis la partie périphérique d'une nouvelle agglomération établie dès le Ier siècle ap. J.C. comprenant une sorte d'entrepôt, des bacs de teinture qui témoignent d'une activité textile. Les trouvailles que l'on y a faites (poterie d'Arezzo, poterie roulettée, intailles, stylets) prouvent que cette station avait des rapports avec le monde occidental et, en particulier, avec l'Empire romain, et renforcent les raisons données par Jouveau-Dubreuil[11] pour assimiler le site à la Pôdouke des auteurs anciens qui correspondrait à Putuccēri (Pondichéry).

De cet établissement qui entra en décadence dès la fin du IIe siècle ap. J.C. on n'a pas retrouvé la partie centrale qui aurait été emportée par les crues de la rivière (ni des traces d'aménagement portuaire s'il y en avait).

L'abondance des monnaies cōLa que l'on trouve sur les lieux paraît indiquer que le site ne fut pas abandonné. Il semble qu'une ville fut rebâtie à quelques kilomètres au Nord sur des alluvions consolidées. D'après des documents épigraphiques, il existait, du Xe au XVe siècle, une agglomération située entre le village d'ULavakkarai (Oulgaret) et la cathédrale dont la ville d'aujourd'hui (Putuccēri) aurait été le faubourg portuaire tardif[12]. En tout cas, au XVIIe siècle, il existait un lieu d'échanges entre princes locaux et marchands européens, animé d'une importante industrie textile, comme aux débuts de l'ère chrétienne.

[10] R. E M. Wheeler, Arikamedu: an Indo-Roman Trading Centre on the East Coast of India, *Ancient India*, N°2, 1946, 17–124, J. M. Casal, *Fouilles de Virampatnam-Arikamedu*, Paris, 1949, 71 p., XXIV pl. Voir aussi une série d'articles sur Pondichéry écrits par G. Jouveau-Dubreuil et publiés dans «Le Semeur» pendant les années 1931–39, qui ont été réimprimés dans *Revue historique de l'Inde française*, vol. VIII, 1952, 143–237, et dans *Revue historique de l'Etat de Pondichéry*, vol. IX, 233–321; L. Faucheux, *Une vieille cité indienne près de Pondichéry, Virapatnam*, Pondichéry, 1946, 19 p.; P. Z. Pattabiramin, *Les fouilles d'Arikamédou (Podouke)*, Pondichéry, 1946, 56, p., XXXI pl.

[11] Podouké-Pondichéry, *Revue Historique de l'Inde française*, vol. VIII, 1952, 151–7.

[12] G. Jouveau-Dubreuil, Une découverte toute d'actualité: Pondichéry, faubourg d'Olougaraı, *Revue historique de l'Inde française*, vol. VIII, 1952, 146–50.

La lagune était encore utilisée comme abri par les marins indigènes à l'époque de la *Compagnie des Indes.* A la fin du XVIIe siècle, les bateaux pouvaient se réfugier derrière le grau qui se trouvait alors près de l'actuel parc des Sports, à Kīraipāḷaiyam, défendu par la Redoute de Saint-Thomas. La carte de N. de Fer (c. 1700) y signale 13 brasses d'eau (?). C'est par là qu'en avril 1675 on fit entrer une frégate:

«La frégate la Dilligente restait toujours en rade. On résolut de faire entrer le vaisseau dans la rivière de Pondichéry dont la barre, à l'entrée, était beaucoup approfondie par les grands courants de pluies de l'hiver dernier; la frégate entra dans la rivière, les voiles hautes; elle y fut échouée et dépecée ensuite, n'étant plus en état de servir. Si la rivière s'était entretenue de même, Pondichéry aurait été le poste le plus avantageux de la côte; nous ne l'avions point vue depuis en l'état qu'elle fut cette année»[13].

Dans la première moitié du XVIIIe siècle, cet abri devait être assez considérable puisque le navire qui portait le chevalier de la Farelle y entra le 19 mai 1728[14].

Selon Jouveau-Dubreuil[15], Dupleix aurait rendu le port inutilisable en construisant une écluse à l'embouchure de la rivière pour inonder les fossés de la ville.

En tout cas, même à une période récente, la *Quiche*, petit navire côtier de la *Compagnie des Indes*, faisant régulièrement le trafic entre Chandernagor, Pondichéry et Calicut, venait fréquemment s'abriter dans la «rivière de Pondichéry», et il était courant d'y faire entrer des navires de commerce[16].

Les ingénieurs français ont envisagé plusieurs fois de rendre cette surface d'eau à la vie maritime par le creusement d'un chenal et des dragages. On a pensé dès le XVIIIe siècle à creuser un port dans la rivière et créer un abri aritificiel[17]. En 1824, Bédier notait encore dans son enquête:

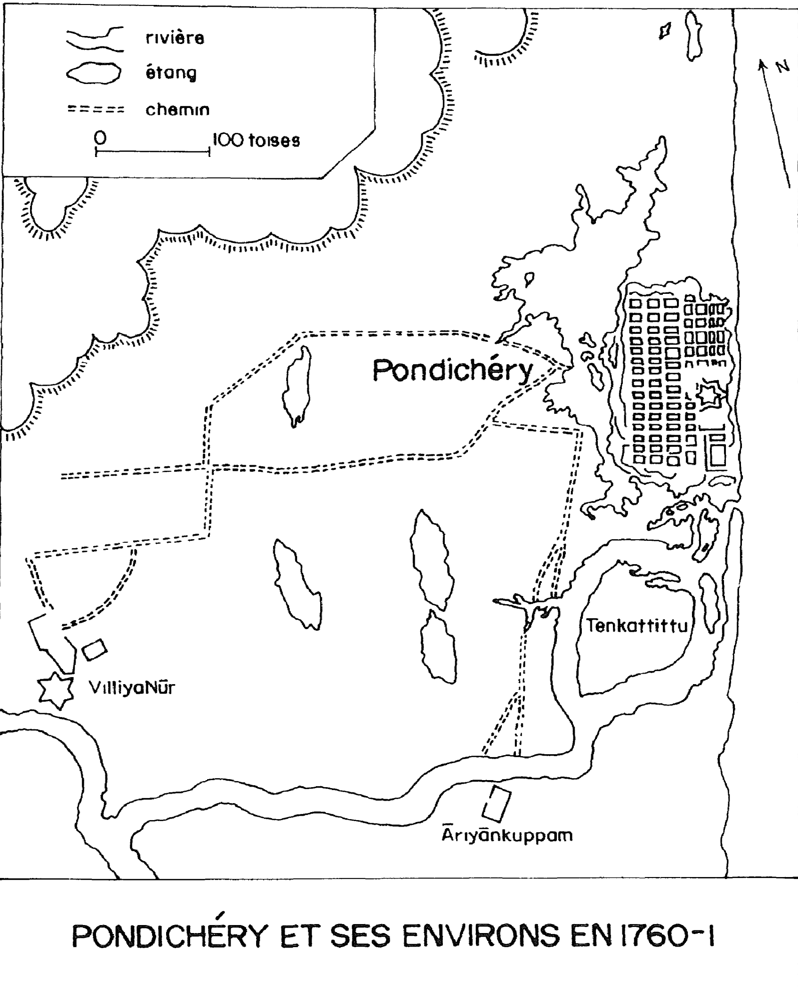
«Cette rivière court sur un lit de vase qu'il serait facile de rendre plus profond pour étendre sa navigation, mais les frais d'entretien et de curage annuels et les travaux de maçonnerie qu'il serait indispensable de fonder à son embouchure pour la tenir toujours ouverte ne seraient pas dans un rapport avantageux avec l'utilité qui en résulterait»[18].

Même en 1937, l'ingénieur des Ponts et chaussées, P. Girod, proposait de construire un port à l'emplacement de l'ancien débouché de la rivière qui aurait été mis en communication avec la lagune par le grand canal et aurait pu profiter des avantages de l'ancien port lagunaire, dont l'accès aurait été facilité par le dégagement de la passe par les crues et le jeu des marées[19].

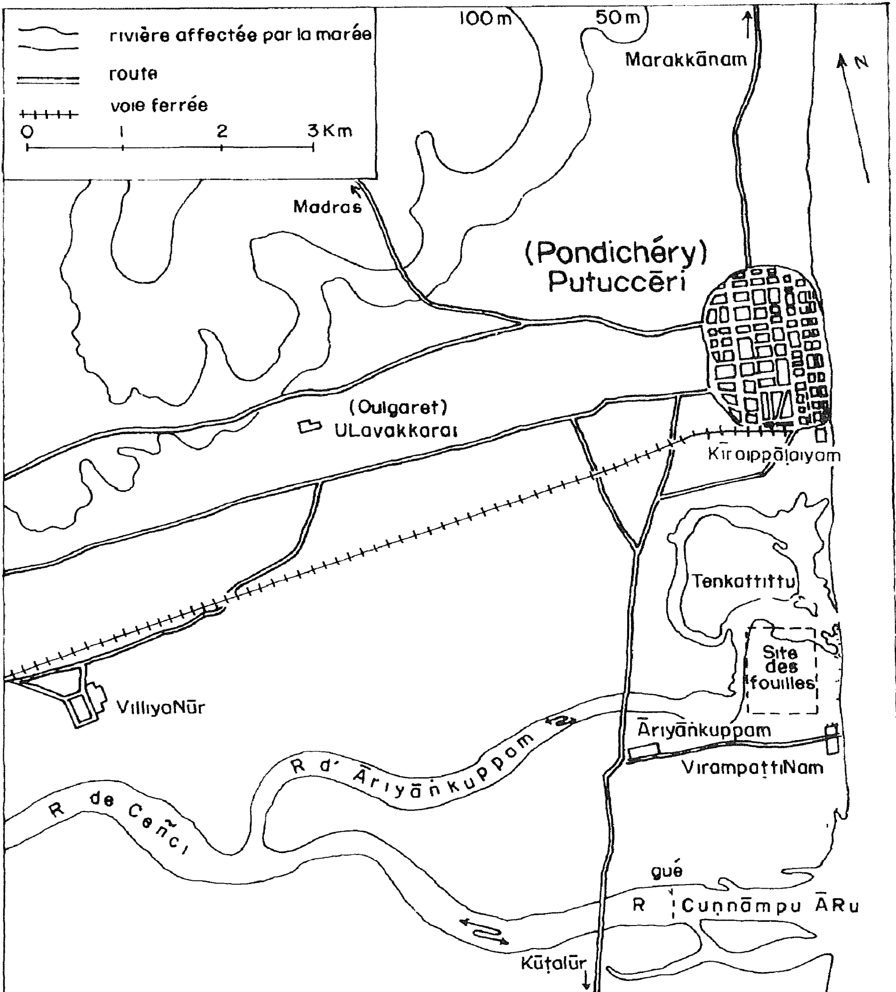
Cet accès à la rivière semble avoir été rendu plus difficile à une période récente pour deux raisons principalement. D'abord, les nombreux barrages installés tout au long du cours d'eau ont réduit singulièrement le débit, en saison sèche particulièrement. Ensuite l'importance relative du bras septentrional a diminué. Autrefois, il était plus grand, comme le montrent les cartes des XVIIe et XVIIIe siècles; aujourd'hui la plus grande partie des eaux a tendance à passer par la Cuṉṉāmpu ĀRū dont l'embouchre n'est fermée que pendant 5 mois, alors que la

[13] François Martin, *Mémoires*, Paris, 1931–4, tome II, 16.
[14] *Mémoires et Correspondance du chevalier et du général de la Farelle*, Paris, 1896, 8.
[15] G. Jouveau-Dubreuil, *Dupleix*, Pondichéry, 1941, 43.
[16] P. Girod, op. cit., 60–1.
[17] M. V. Labernadie, *Le vieux Pondichéry*, Pondichéry, 1936, 342.
[18] Bédier, *Statistique de Pondichéry*, ms E.E.F.E.O., fol. 8.
[19] P. Girod, op. cit., 66–9.

II. La rivière et la lagune de Putuccēri,



a, en 1760–61, d'après un plan de la ville et de ses environs (rep. in *Fort William-India House Correspondence*, vol. III, f.p. 330),



b, aujourd'hui (*noter le changement d'exutoire de la lagune*).

lagune d'Ariyāṅkuppam est bouchée pendant 7 mois. Peut-être que ce changement a été provoqué par une crue considérable, comme celle de 1769, signalée par Le Gentil:

«Il vint un grand débordement causé par des pluies considérables, alors la rivière s'ouvrit un autre lit. Ce nouveau bras est actuellement le principal bras de cette rivière ... l'ancien bras se comble peu à peu et devient de jour en jour moins profond»[20].

De plus, en ce qui concerne la lagune d'Ariyāṅkuppam, l'exutoire a changé de place. Selon les cartes anciennes, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il était tout près de la ville. En 1824, d'après Bédier[21], on le trouvait près du village d'Ariyāṅkuppam (*voir carte II*). Ce changement fut probablement l'œuvre d'un cyclone, car il est contraire à la dynamique morphologique littorale de l'ensemble de la côte du Coromandel qui tend à repousser les embouchures vers le Nord et non vers le Sud, sous l'influence des courants littoraux. Ou alors il a été provoqué par des crues[22].

De toute façon, au XIXe siècle, pour les petits tonnages, on a délaissé progressivement la rivière pour effectuer les débarquements sur la plage[23].

Nous avons ainsi vérifié à cet endroit que la lagune, sur laquelle l'ancien port de Putuccēri se trouvait, était plus profonde aux débuts de l'ère chrétienne qu'elle ne l'est aujourd'hui, qu'en dépit de son comblement progressif, elle a, jusqu'à une période récente, servi de port d'échouage aux navires du pays.

Cet exemple nous servira à mieux comprendre l'évolution des autres établissements maritimes sur lesquels nous avons moins de renseignements.

II

Le port ... perdu à l'embouchure de la PālāRu

La capitale des Pallava était-elle reliée à la mer par une voie navigable?

Selon Hiuan-tsang[24], Kāñcipuram, située sur la Vekati, affluent de la PālāRu, aurait été un port en 640. Aussi les philologues, suivis par les faiseurs de manuels[25], ont-ils postulé, sans même regarder une carte topographique, que la PālāRu était, à cette époque, une rivière navigable bénéficiant d'une alimentation abondante et régulière.

L'hypothèse est absurde. La PālāRu, qui prend sa source dans le district de Kolāra, a un flot très irrégulier, car elle reçoit ses eaux principalement pendant la mousson d'automne et

[20] Le Gentil, *Voyage dans les mers de l'Inde (1761–1769)*, Paris, 1779, tome I, 544.

[21] Bédier, op cit., 8.

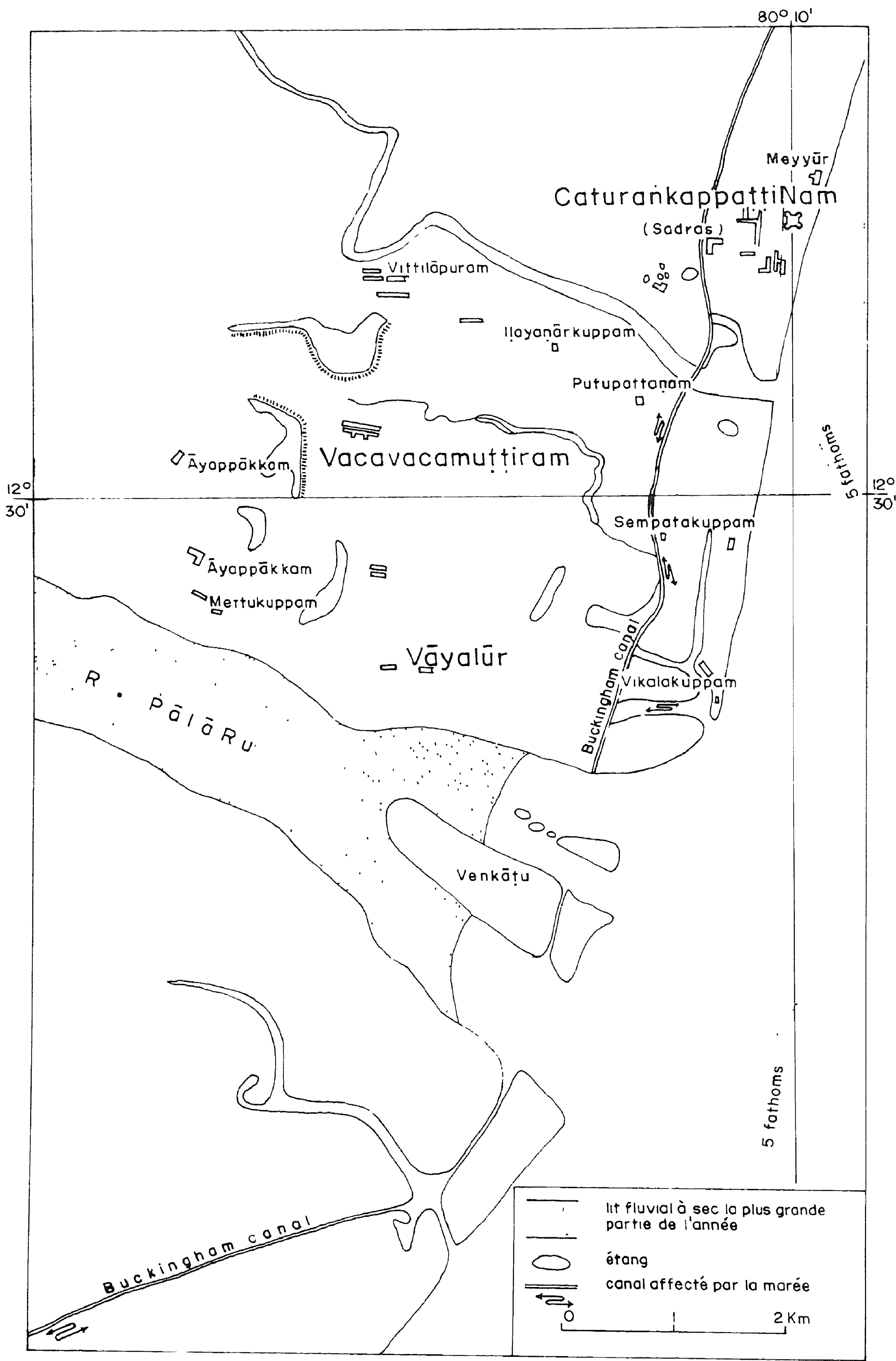
[22] Le grau actuel ne fonctionne que pendant quelques mois, pendant et après les pluies d'automne. L'existence d'une crête de haut de plage continue signifie que la plage se reconstitue et cicatrise le chenal de la rivière tous les ans. Seule la coupure de la ligne de dunes explique (et permet) le fonctionnement du chenal l'année suivante.

A l'emplacement de l'ancien chenal au Nord (où aboutit aujourd'hui le canal), une ligne de dunes ferme complètement la lagune. Récemment (juillet 1980), on a fait une entaille dans cette ligne de dunes pour permettre l'écoulement des eaux souillées du canal: la coupure permet de voir qu'au niveau O il y a du sable littoral avec des dépôts de matières organiques apportées par les eaux lagunaires filtrant au travers du cordon (*voir l'appendice, infra*, 165).

[23] P. Girod, op. cit., 61.

[24] Hiuan-tsang, *Travels* (éd. T. Watters), reprint, Delhi, 1961, vol. II, 227.

[25] T. N. Subrahmanian (*The Pallavas of Kanchi in South-East Asia*, Madras, 1964, 129) écrit: "It is said that water was flowing in the river (PālāRu) till about the beginning of this century".



III. L'embouchure de la PālāRu: Vacavacamuttiram, Vāyalūr et CaturaṅkappaṭṭiNam (Sadras).

un peu pendant la mousson du Sud-Ouest; ses crues sont rares et de courte durée et son cours inférieur est à sec pendant neuf mois de l'année[26].

De plus, les géographes nous apprennent qu'elle avait un cours différent de celui d'aujourd'hui. Ce fleuve, qui n'avait aucun rapport avec la CeyyāRu, coulait ou Nord de Kāñcipuram et se jetait dans la mer au Nord de Māmallapuram. L'Āraṇi, la KorttalaiyāRu et la Kūvam (Coom) lui servirent de déversoirs alternatifs ou simultanés. C'est après le XIe siècle qu'elle a été détournée: elle passe maintenant au Sud de Kāñcipuram et rejoint la CeyyāRu[27].

En revanche si l'on admet que le voyageur chinois a tout simplement oublié de faire la distinction entre la capitale et son port, alors sa remarque sur les activités maritimes de Kāñcipuram n'est pas aussi extravagante qu'elle ne le paraît. Et ce port se serait trouvé près de l'embouchure actuelle de la PālāRu, en relation avec la capitale par les chemins de terre.

Vacavacamuttiram et Vāyalūr (voir carte III)

La découverte accidentelle, à l'embouchure de la PālāRu, près du village de Vacavacamuttiram, de poteries des débuts de l'ère chrétienne, apporte des éléments nouveaux au dossier des ports Pallava[28]. Ces matériaux sont semblables à ceux que l'on a trouvés à KāvērippaṭṭiNam et à VīrampaṭṭiNam; on peut donc supposer qu'il y avait là, aux débuts de l'ère chrétienne, un établissement de mer.

A 3 kilomètres de cet endroit est Vāyalūr, village qui semble être une relique d'un établissement important. Dans le temple on a découvert uns inscription du VIIIe siècle du roi Rājasiṃha dans laquelle il est mentionné que le souverain contrôlait un vaste espace, comprenant aussi les îles Laquedives. Avoir choisi ce site pour mentionner des territoires outre-mer n'est pas sans signification. Mais il y a plus.

L'ancien nom de Vāyalūr, d'après les inscriptions, est Tiruppilavāyil, c'est-à-dire «*l'entrée de la caverne*» habitée par les *Nāga*; or, dans la littérature tamoule ancienne, le pays des *Nāga* correspond au Sud-Est asiatique; donc Vāyalūr, ou Tiruppilavāyil, aurait été un port des Pallava en relation avec le Sud-Est asiatique et représenterait le Sopatma du Périple[29].

D'après des inscriptions, cet établissement aurait eu une certaine importance, en particulier il aurait abrité une industrie textile florissante jusqu'au XVIe siècle[30].

Si l'on considère maintenant la carte actuelle de cette côte, on remarque qu'à l'Est de Vāyalūr se développe une lagune digitée en cul de sac, séparée de la mer par une flèche de sable, accessible aux courants de marée, dont deux branches touchent au Buckingham Canal par leurs extrémités. Entre Vacavacamuttiram et le canal, s'étire une dépression étroite qui va rejoindre la lagune. Cette zone lagunaire qui fait partie de l'aire deltaique de la PālāRu,

[26] E. Adicéam, *La géographie de l'irrigation dans le Tamilnad*, Paris, 1966, 121–2.

[27] J. Dupuis, op. cit., 125.

[28] R. Nagaswamy & A. A. Majeed, *Vasavasamudram*, Madras, 1978.

[29] C'est T. N. Subrahamanian, dans un brillant article intitulé: Sopatma (in *The Pallavas of Kanchi*, 121–33), qui a rassemblé ces documents et a proposé d'assimiler Vāyalūr à Sopatma du *Périple*. Selon lui, Sopatma ne serait pas *Sō-paṭṭiNam* (ville du mur), mais *Sō-patham*, la route (*patha*) menant à Śōṇitapuram, capitale du roi mythique Bānāsura, petit-fils de Mahābali, c'est-à-dire au monde de la caverne. Cette identification serait confirmée par la découverte de poteries à Vacavacamuttiram, toute proche.

[30] R. Nagaswami & A. A. Majeed, op. c., 4–5.

devait être beaucoup plus profonde aux débuts de l'ère chrétienne. Et c'est là qu'il faudrait chercher le port ancien.

L'histoire ultérieure de cette station maritime peut être devinée par analogie avec celle de Pondichéry. Lorsque la lagune, s'étant comblée progressivement, a manqué de profondeur d'eau et a présenté moins d'avantages aux navires, il semble que les activités de ce secteur se soient déplacées vers une zone plus sèche, à quelques kilomètres au Nord, en dehors de la zone deltaique, au-delà d'un bras de la PālāRu, à CaturaṅkappaṭṭiNam (Sadras) qui, d'après une inscription[31], aurait été un établissement prospère à la fin du XIVe siècle. Les Hollandais y établirent un fort en 1647, leurs navires, comme ceux des autres nations européennes, ne se présentaient dans la rade qu'à la belle saison, pour emporter les marchandises de la région stockées dans les magasins de la forteresse.

III

MĀMALLAPURAM (MAHĀBALIPURAM) ... FAUSSEMENT CONNU

Les tableaux des peintres modernes que l'on peut voir dans les agences touristiques représentent le port ancien de Māmallapuram d'une façon tout à fait fantaisiste avec des gondoles évoluant gracieusement devant le Shore Temple, où en réalité se trouve une zone de récifs particulièrement dangereuse pour la navigation.

Les inscriptions prouvent abondamment que la ville a été un grand centre religieux, elles montrent moins son rôle d'établissement maritime[32].

S'il représente le *NīrppeyaRRu*, mentionné par le *PerumpāṇāRRuppaṭai*, ce qu'admet M. Raghava Aiyangar[33] et que conteste T. N. Subrahmanian[34], il devait être un port actif, doté d'un phare, dès la période du *Sangam*. En tout cas, si l'on en croit Tirumaṅkai Ālvār[35], au VIIIe siècle, au temps des Pallava, sous le nom de *Kaṭalmallai*, c'était un emporium florissant, où faisaient escale des bateaux transportant pierres précieuses et éléphants.

Il semble qu'à partir du roi cōLa Rājarāja Ier (début XIe siècle) qui établit la juridiction royale sur la ville, son port amorça un déclin sensible au profit de NākappaṭṭiNam qui devint alors l'établissement maritime le plus actif de la côte du Coromandel[36].

N. S. Ramaswami[37], par analogie avec les ports modernes de Londres et d'Anvers, pense que le port indien s'étirait sur une vingtaine de kilomètres le long du littoral entre

[31] Inscription de 1376 trouvée dans le temple de TirukkaLukkuNRam, (*Annual Report on South Indian Epigraphy for the year ending 1933*, N°170, 173).

[32] N. S. Ramaswami, *Mamallapuram*, Madras, 1975, 90–9.

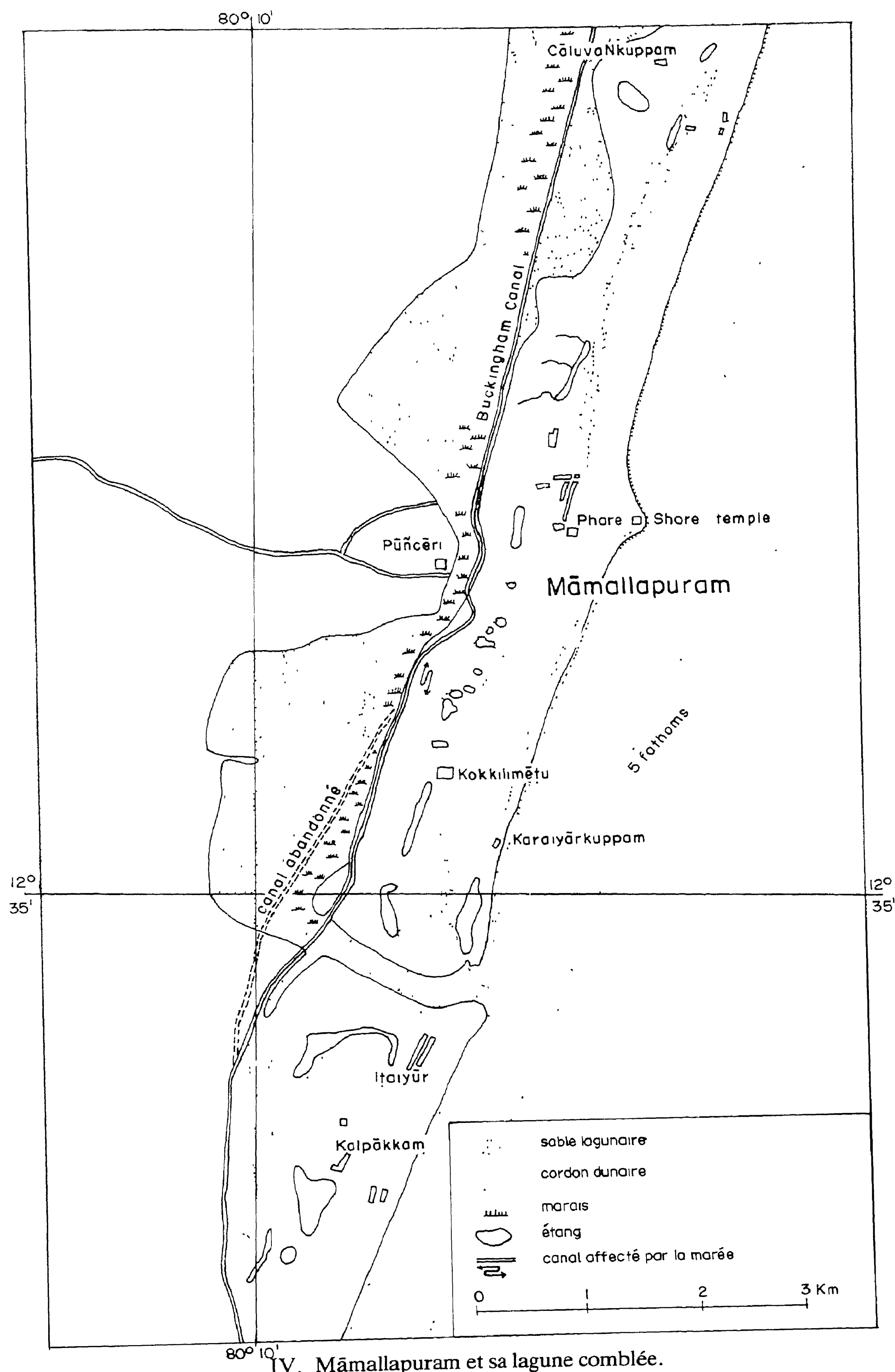
[33] *Journal of Oriental Research*, 1982, 152.

[34] In *The Pallavas of Kanchi* 125–9.

[35] In *Periya TirumoLi*, 1103.

[36] "The Cōlas, Spencers G W. notes, were a more ambitious dynasty than the Pallavas, and, due to their expeditions against Ceylon and the Cera dynasty, were more aggressively oriented towards the sea. While the Pallavas had designed Māmallapuram as a smaller scale Kāñcipuram to encourage a "cultural dialogue" with South East Asia, the Cōla port of NāgapattiNam was clearly a commercially oriented port which was intended to form external commercial relationship alone" (Hall Kenneth R., *Trade and Statecraft in the Age of Cōlas*, New Delhi, 1980, 168–9.

[37] N. S. Ramaswami, op. cit., 88.



IV. Māmallapuram et sa lagune comblée.

CāluvaNkuppam et l'embouchure de la PālāRu. Supposition aberrante, car, nulle part, sur cette portion de mer, les navires ne peuvent mouiller en sécurité. En revanche (*voir carte IV*) il existait un abri pour les bateaux derrière les lignes de dune, dans la dépression occupée aujourd'hui par une longue bande de marais remblayée qu'emprunte le Buckingham Canal. Tout près est un village probablement très ancien, puisque on a découvert, dans les environs, des mégalithes, des urnes de terre, etc.; il s'appelle Pūñcēri. Le nom serait peut-être une déformation de Pukum cēri, *Pukum* signifiant un endroit où l'on entre, où les navires[38] peuvent trouver un abri; ce qui confirme notre hypothèse. Le port aurait été abandonné à la suite du comblement de la lagune pour n'être qu'une petite bourgade après l'arrivée des Européens[39].

L'objection que l'on pourrait faire à cette explication est que les monuments de la ville sont assez éloignés du grau par où les bateaux seraient entrés: 4,5 kilomètres. Mais il est possible que, comme à Pondichéry, cette ouverture ait changé de place et se soit trouvée au Nord plus près des temples autrefois.

En tout cas, après le XVe siècle, si Māmallapuram est souvent mentionné par les marins européens et s'il apparaît dans les vieilles cartes des Indes, ce n'est pas comme établissement maritime, mais comme point remarquable de la côte qui permettait aux navires de définir leur position.

Reste le problème de l'existence d'un phare attesté par la tradition. Au Shore Temple, on croit qu'un pilier devant le temple, face à la mer, aurait porté un dispositif lumineux (lampe à huile?). Ramaswamy[40] pense que «when lighted at night it must have served as a kind of beacon for the shippings in the roads». L'hypothèse semble fantaisiste: cette pierre verticale pourrait bien être un *liṅga* et, de toute façon, un feu au sommet d'un support aussi étroit ne devait pas être visible de loin.

Selon une autre tradition, le phare se trouvait au sommet du temple perché sur un rocher, que les gens du pays appellent OLakkeṉṉecvaraNkōvil, «temple du Seigneur à la mesure d'huile». D'après les textes[41], les lumières placées sur le rivage du pays tamoul auraient été des torches et non des lampes à huile; l'huile était sans doute nécessaire, mais en grande quantité; l'emploi du terme *uLakku* (ou *oLakku*, forme populaire) qui désigne une petite mesure ne convient pas pour ce contexte là.

S'ils ont existé, ces dispositifs lumineux étaient défectueux, manquaient de puissance et ne pouvaient pas être visibles de loin. D'ailleurs on n'en entend jamais parler dans les récits de la période musulmane qui concernent la navigation; aucun marin passant devant les Sept Pagodes n'a signalé l'existence de feux à cet endroit. La question n'est pas résolue.

[38] *Kalaikkalañjiyam*, vol. VIII, 228, cité par N. Jagadeesan, *The Harbours of the Ancient Tamil Country*, texte dactylographié, 5–6.

[39] Cette explication paraissait évidente à Charles Gubbins qui la proposa en 1853 (Notes on the Ruins of Mahabalipuram on the Coromandel Coast, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1854, vo. XXII, 656–72

[40] N S. Ramaswami, op. cit., 70

[41] On les trouvera rassemblés dans notre étude, *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, t. II, 202–3 et n. 10–13.

IV

LES PORTS DE LA TĀMIRAPARUṆI: KoRKAI, KĀYAL, TŪTTUKKUṬI (TUTICORIN) ... MAL REPÉRÉS

On sait que, depuis l'Antiquité, le grand commerce s'est concentré sur la basse Tāmiraparuṇi, mais que l'alluvionnement a ruiné successivement les établissements qui se sont accrochés à ses bouches. Le grand historien du Tirunelvēli, le Dr Caldwell[42], se fondant sur les sources littéraires et les trouvailles archéologiques (débris de poteries arabes et chinoises, monnaies d'origine singhalaise ou pāṇḍya), a montré, il y a cent ans déjà, que les mouillages signalés par les Grecs, puis par Marco, Polo, sont maintenant à l'intérieur des terres.

KoRkai, célèbre dans les annales tamoules, mentionné par l'auteur du *Périple* et par Ptolémée, capitale provinciale, marché de perles, est aujourd'hui à 8 kilomètres du rivage. Marco Polo débarqua à la fin du XIIIe siècle à un nouveau port, situé sur un bras de la même rivière, 4 kilomètres en aval du précédent, appelé Kāyal (à cause des lagunes qui l'entouraient): c'était alors un emporium international où on débarquait les chevaux importés d'Arabie ou de Perse et où les jonques chinoises faisaient escale. Au milieu du XVIe siècle, cet établissement était aussi en décadence[43] et les Portugais durent s'installer à 4 kilomètres au Sud-Est, à PuNNaikkāyal (Kāyal-le-Neuf) remplaçant PaLaiyakāyal (Kāyal-le-Vieux), lequel fut délaissé peu à peu au profit de Tūttukkuṭi (Tuticorin), situé à 15 kilomètres au Nord, loin des alluvions du delta (*voir carte VI*).

Les fouilles effectuées par Caldwell à KoRkai ont montré que le niveau de l'ancienne cité, où on a découvert des débris de poteries et des restes d'installation humaine[44], se trouve à 8 pieds au-dessous du niveau actuel[45].

Stratigraphiquement il a noté d'abord une couche de 6 pieds d'épaisseur d'alluvions formées d'argile dure contenant des fossiles estuariens; puis, au-dessous, une couche d'1 pied d'épaisseur de grès caillouteux mélangé de coquillages; enfin, plus bas encore, du sable marin fin contenant beaucoup de coquillages et de «chanks».

A PaLaiyakāyal, il a trouvé trace d'habitation humaine ainsi que des porcelaines chinoises

[42] R. A. Caldwell (in *The Indian Antiquary*, March 1877, 284–6) a identifié *KoRkai* (l'ancien port pāṇḍya) avec Kolkhoi de la *Géographie* de Ptolémée et du *Périple*; et *PaLaiyakāyal*, avec Cael, mentionné par Marco Polo. Voir R. A. Caldwell, *A Political and General History of the District of Tinnevelly*, Madras, 1881, 282–8; *Madras District Manuals, Tinnevelly*, Madras, 1879, 36–40; *Madras District Gazetteers, Tinnevelly*, Madras, 1917, vol. I, 429–35; *Manual of Administration of the Madras Presidency*, vol. III, *Glossary*, Madras, 1893, 151–2; *Hobson-Jobson, a Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*, reprint, Delhi, 1968, 140. Les sources tamoules sont mentionnées par N. Subrahmanian in *Pre-Pallavan Tamil Index*, Madras, 1966, 329; *Périple*, 59 (voir W. H. Schoff, *The Periplus*, London, 1912, 237–41); Ptolémée, *Géographie*, livre VII, ch. I, 10 (voir J. W. Mc Crindle, *Ancient India as described by Ptolemy*, Calcutta, 1927, 57–9); Marco Polo, *The Book*, éd. London, 1903, vol. II, 370–1.

[43] Cette décrépitude ne fut pas totale cependant, puisque, même dans la seconde moitié du XIXe siècle, PaLaiyakāyal était encore fréquenté par les marins locaux: "Captain Phipps, the Master Attendant at Tuticorin says: the road of Old Cael is still used by native craft when upon the coast and meeting with South winds from which it is sheltered. The depth of water is 16 to 14 feet; I fancy years ago it was deeper ... there is a surf on the bar at the entrance (of the river), but boats go through it at all times"; renseignement fourni par Caldwell à Yule qui l'a reproduit dans sa notice sur Kāyal (Marco Polo, *The Book*, vol. II, 373).

[44] Récemment à cet endroit, le service archéologique du Tamilnāḍu a mis à jour des poteries datant du IIIe siècle avant au IIe siècle après J. C. (*Damilica*, Journal of the Tamilnadu State Department of Archaeology, vol. I, 1970, 50–4.

[45] R.A. Caldwell, *The Indian Antiquary*, March 1877, 284–5.

et des poteries arabes, sous une couche de sol alluvial de 3 pieds d'épaisseur[46]. Cela veut dire qu'à KoRkai, depuis les débuts de l'ère chrétienne, environ 2,5 mètres de sédiments se sont acumulés, qu'à PaLaiyakāyal, depuis la fin du XIIIe siècle, il s'en est déposé 1 mètre seulement. Sédimentation relativement lente comparée à celle que l'on a pu mesurer à d'autres endroits[47].

L'examen du delta (*voir carte VI*) montre un cloisonnement formé d'une part par les levées des bras actuels, d'autre part par des bourrelets transversaux à ces lignes qui sont d'anciennes positions du cordon littoral à divers stades de la progression. L'évolution morphologique a dû se faire de la façon suivante: à l'embouchure du fleuve, les courants littoraux ont édifié une barrière de sable derrière laquelle, à l'Ouest, s'est développée une lagune (où s'est établi KoRkai) qui a été comblée par les apports fluviaux. La mer a continué de déposer des sédiments permettant la formation d'un nouveau cordon sableux enserrant une nouvelle lagune (celle de Kāyal) où les alluvions se sont accumulées de la même façon, et ainsi de suite[48].

Il faut aussi relever qu'autrefois les bras du delta et les lagunes étaient reliés à la rade de Tūttukkuṭi par un système de chenaux qui existaient encore au milieu du siècle dernier (*voir carte V*).

Les cartes anciennes (du Père Bouchet (1719)[49], de d'Anville (1753), de John Call[50]) montrent toutes un bras fluvial (inexistant aujourd'hui) débouchant près de Tūttukkuṭi, que les embarcations locales d'ailleurs pouvaient emprunter.

En effet, une lettre du Père P. Martin du ler juin 1700 nous dit que, pour aller de PuNNaikkāyal à Tūttukkuṭi, on pouvait emprunter un chenal de marée:

«Comme Punicael est sur le bord d'une petite rivière qui a deux embouchures on va aisément par eau de là à Tuticorin. Pour cela il n'y a qu'à observer le temps des marées; pendant le flux on remonte de Punicael qui est à la première embouchure jusqu'au confluent des deux bras de la rivière; au reflux, on descend jusqu'à la seconde embouchure où se trouve Tuticorin»[51].

Autrement dit, on devait suivre ce qui, aujourd'hui, n'est plus qu'un chapelet d'étangs et de marais, au Nord-Nord-Est de PaLaiyakāyal mais, qui, dans la carte du *Revenue Survey Office* de 1869 (2 miles to 1 inch) (*voir carte V*), représente des chenaux reliant les lagunes des deux Kāyal (PuNNai et PaLaiya) à la rade de Tūttukuṭi.

Ces chenaux de marée, orientés parallèlement au rivage, se sont atrophiés à la suite d'un comblement récent.

On sait donc que les atterrissements dus à la quantité d'alluvions transportées par le fleuve ont ruiné ces centres de rayonnement maritime, mais on ne connaît pas le détail des processus qui les ont coupés de la mer. Il est étonnant qu'après les découvertes de Caldwell, il y a plus

[46] Ibid., 285–6.

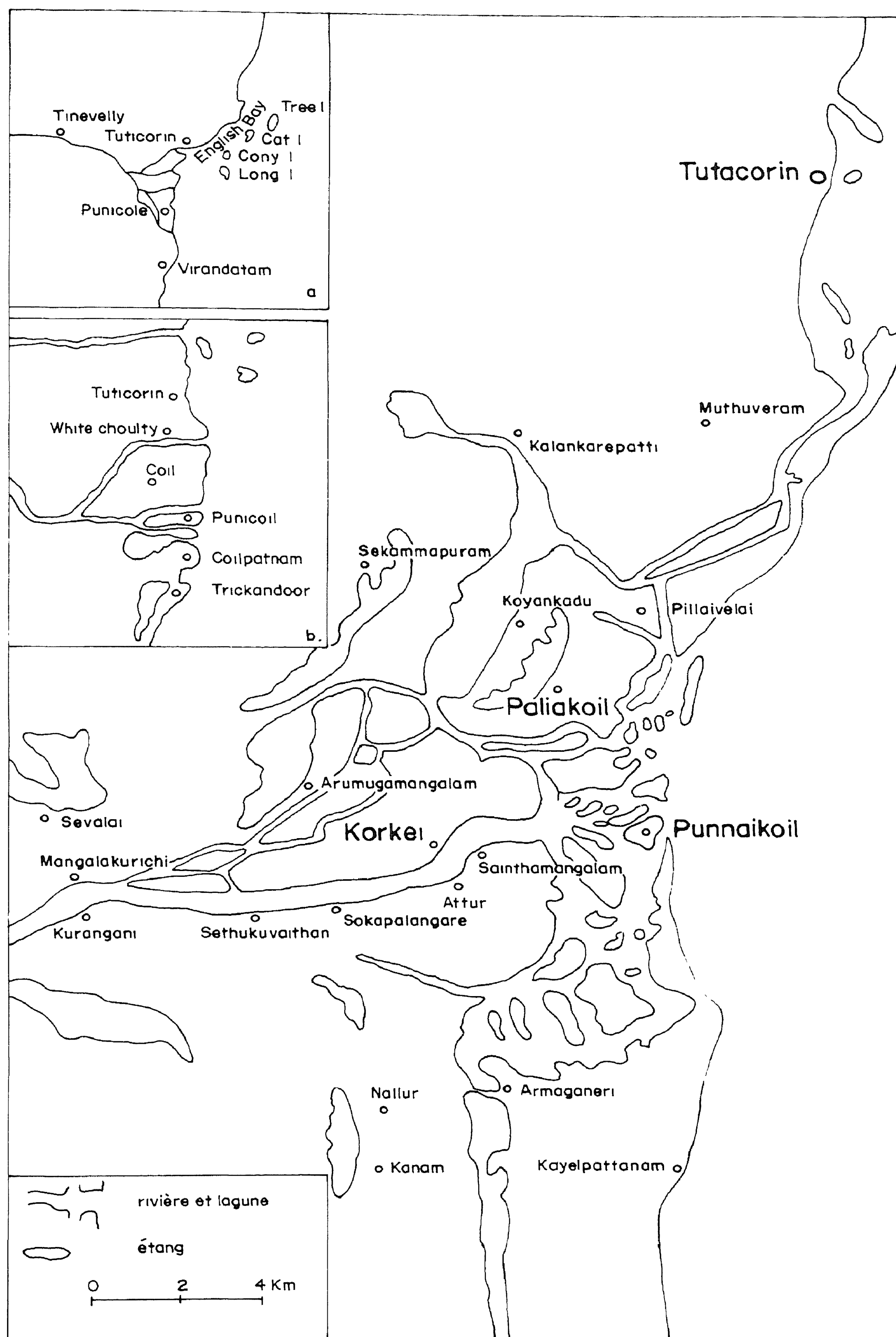
[47] C. Tissot, dans son mémoire (*Palynologie et évolution récente de deux mangroves du Tamilnādu*, Montpellier, 1979, texte dactylographié, 110) a montré que, dans les lagunes de Piccavaram et de Muttupēṭṭai, la sédimentation a été rapide, puisque, selon les mesures faites, un mètre environ de sédiments s'est accumulé en moins de 200 ans.

[48] Il faut noter aussi que les étangs intérieurs (d'ĀRumukamaṅkalam à Kalaṅkarai) (*voir carte VI*) correspondent probablement à une ligne d'ancien rivage

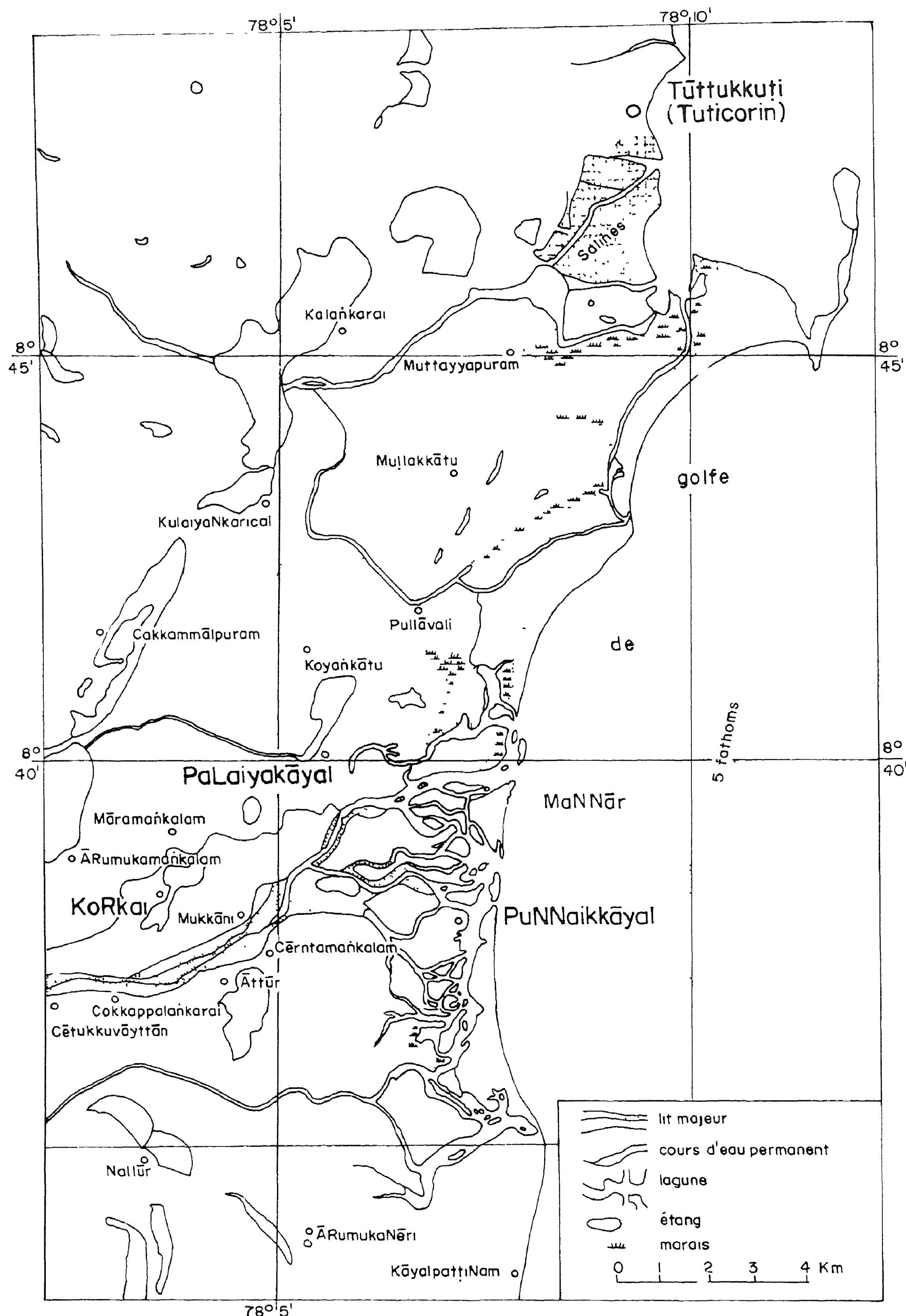
[49] Elle est reproduite dans *Lettres édifiantes et curieuses*, t. XIII, Paris, 1781, f. p. 90.

[50] Ces deux cartes sont reproduites par R. Orme dans *History of the Military Transactions of the British Nation*, Madras, 1861, vol. III.

[51] *Lettres édifiantes et curieuses*, t. X, Paris, 1781, 115



V. Le delta de la Tāmiraparuṇi, d'après la carte du *Revenue Survey Office* de 1869 (*Tamilnadu Archives*, map N° 347).
Cartons: a, d'après d'Anville (1753), b, d'après John Call (1768?).



VI. Le delta de la Tāmiraparuṇi aujourd'hui: KoRkai, PaLaiyakāyal, PuNNaikkāyal et Tūttukkuṭi (Tuticorin).

d'un siècle, qui a montré la voie à suivre, aucune recherche méthodique, aucune reconnaissance sérieuse du terrain n'aient été envisagées ni par les archéologues, ni par les géographes.

Cette démarche directe permettrait de confirmer les explications de l'historien du Tirunelvēli, car s'il a identifié les ports mentionnés dans les textes avec les bourgades modernes où il a découvert des poteries et monnaies anciennes, il n'a pas trouvé trace de ville ni d'aménagements portuaires.

Il est quasi certain qu'une observation attentive des lieux, faite avec de nouveaux moyens, donnerait des résultats positifs. Nous y reviendrons en conclusion.

V

KāvērippūmpaṭṭiNam ou Pukār ... perdu et introuvable

Dans le delta de la Kāvēri, construit par un faisceau de rivières qui, dans la région de Tañcāvūr, s'écartent en éventail pour atteindre à l'Est une côte parfaitement rectiligne, entre l'embouchure du Koḷḷiṭam (Coleroon) et la pointe Kaḷḷimēṭu (Calimère), avec, au Sud, un littoral bordé de flèches sableuses et de marécages, il semble que la vie des ports ait été liée à l'évolution des différents bras fluviaux.

Aujourd'hui le lit de la Kāvēri proprement dite, insignifiant, parcouru de courants lents, est inutilisable par la batellerie. C'est pourtant, sur ses bords que s'est épanoui KāvērippūmpaṭṭiNam ou Pukār, grand port cōLa, célèbre dans les annales tamoules, connu des Grecs et des Romains sous les noms de Camara (*Périple*,) ou de Khabêris (Ptolémée)[52].

La ville, décrite en détail dans le chant V du *Cilappatikāram*[53], offrait à la fois abri et profondeur aux navires: les poètes anciens nous disent que les bateaux de mer pouvaient entrer dans son port sans décharger leurs marchandises dans des embarcations ni baisser leurs voiles[54] et qu'on y voyait des rangées de vaisseaux attachés à des pieux comme des destriers et des bâtiments portant pavillon à leur mât, gros comme des éléphants[55].

Elle aurait connu son apogée aux environs de l'ère chrétienne[56] et aurait été détruite par une avancée de la mer entre le IIe et le Ve siècle de notre ère[57]. Reconstruite plus tard, elle aurait joué un certain rôle jusqu'au XVe siècle avant de subir le même sort que la ville ancienne[58].

L'archéologie (*voir carte VII*) semble confirmer l'importance des établissements humains anciens qui bordent les bouches du fleuve. Autour du petit village moderne de KāvērippaṭṭiNam,

[52] Voir les documents rassemblés par K. A. Nılakanta Sastrı dans *The Cōḷas*, Madras, 1934, vol. I, 96–104.

[53] Tr. V. R. Ramachandra Dikshitar, Madras, 1978, 120–33.

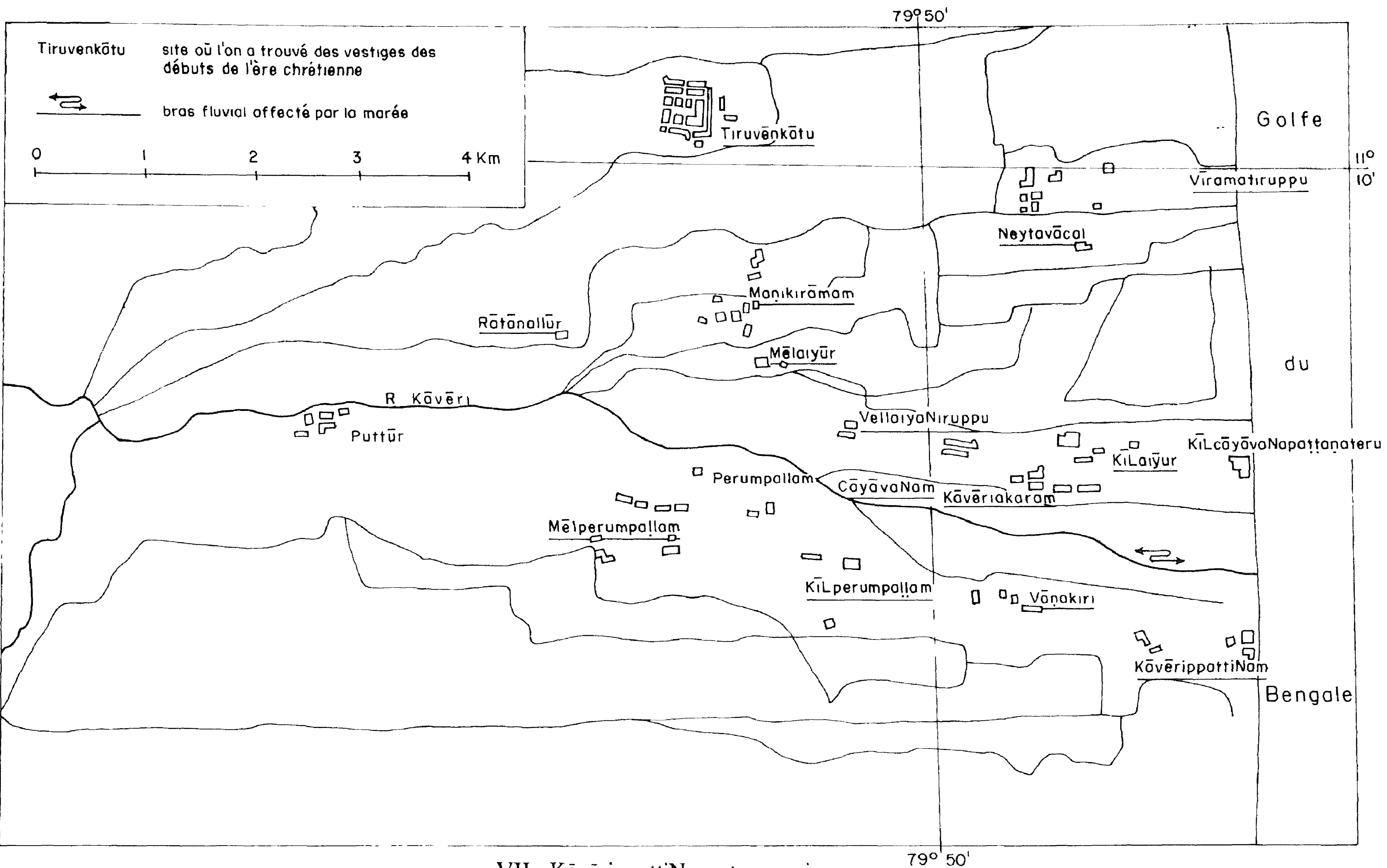
[54] *PuRanāNūru*, 30, 11. 11–14.

[55] *Paṭṭınappalaı* 11. 29–32.

[56] On admet aujourd'hui que les poèmes du *Sangam* qui évoquent la vie du grand port peuvent avoır été composés entre quelques siècles avant et quelques siècles après Jésus-Chrıst (N. Subrahmaniam, *Sangam Polıty*, Bombay, 1966, 25). Sous le nom de Kākandi, la cité paraît avoir été célèbre au moins depuis le IIe siècle avant J. C. (*Maṇımēkalaı*, livre XXII, 1. 37, cité par K. A. Nilakanta Sastri, *The Cōḷas*, vol. I, 37 n.).

[57] *Maṇimēkalaı*, livres XXV et XXVIII.

[58] Voir K. V. Subrahmanya Aiyer, Karikala and his times, *The Indian Antıquary*, vol. XLI, part DXX, June 1912, 144–5; un manuscrit de la collection Mackenzie fait peut être allusion à la seconde cité qui aurait été fondée par un certain Tiruvenkāṭṭa Ceṭṭi et aurait connu un négoce considérable, avant d'être engloutie par la mer (T. V. Mahalingam, *Mackenzie Manuscripts*, vol. I, Madras, 1972, 8–9.



VII. KāvērippaṭṭiNam et ses environs.

entre Neytavācal au Nord et Vāṇakiri au Sud, endroits mentionnés par les textes du *Sangam*, on a dégagé une quarantaine de sites intéressants qui ont fourni de nombreux vestiges des débuts de l'ère chrétienne. On a trouvé en particulier une monnaie de cuivre romaine à VeḷḷiyāN Iruppu (litt. demeure des blancs), découverte significative, puisque selon le *Cilappatikāram*[59], il existait à Pukār un quartier de YavaNar (étrangers) près de là; à KiLaiyūr, les archéologues ont dégagé deux pieux à proximité d'une plate-forme de brique de 18 mètres de long sur 16 de large, reposant sur une couche de sable, qui daterait du IIIe siècle avant J.C. On a supposé, en pensant au poème ancien (mentionné *supra*), que c'était un quai du grand port situé au bord d'une lagune où l'on venait amarrer les navires[60] (lagune formant la partie terminale de la rivière, laquelle est maintenant comblée). Est-ce une explication plausible?

Pour répondre à cette question il est nécessaire de considérer l'ensemble du problème et d'abord les renseignements que l'on peut rassembler sur l'évolution des rivières du delta.

Importance relative des différents bras fluviaux.

On pense qu'autrefois la Kāvēri proprement dite était un des grands bras du delta, qu'elle avait un courant puissant favorable à la navigation.

La répartition du débit entre ses différents bras a varié dans des sens différents suivant les époques, les inégalités de l'exhaussement, du tassement des sédiments ou des mouvements tectoniques. Ces variations se reflètent dans la terminologie qui distingue les anciens lits des nouveaux (PaLaiyāRu, PaLaṅkoḷḷiṭam)[61]. Malheureusement, dans la plupart des cas, on n'a pas les moyens de distinguer sur le terrain les changements qui sont survenus; d'où la confusion des géographes[62].

Ce qui est probable, c'est que, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, la Kāvēri proprement dite était un des grands bras du delta et qu'au VIIe siècle, elle était plus large que le Koḷḷiṭam d'aujourd'hui, au moins jusqu'à Kumpakōṇam[63].

[59] Tr V. R. Ramachandra Dikshitar, 120

[60] *Indian Archaeology, A Review*, 1961–2, 26; 1962–3, 13, pl. XL A et B; 1963–4, 20; 1964–5, 24. Ces fouilles ont été effectuées sous la direction de S. R. Rao.

[61] Voir K. V. Subrahmanya Aiyer, Karikala and his times, *The Indian Antiquary*, vol. XLI, part DXX, June 1912, 148 et n. 18.

[62] Pour V. Rangacharya (The Geographical Datas of the Sangam Works, *Journal of the Madras Geographical Association*, vol. III, 1928, N°2, 65), la vieille Kāvēri correspond à la Kāvēri actuelle; pour K. S. Venkatramani (ibid., 63), elle est représentée par la PaLavāRu (au Nord de la précédente); K. S Gopalakrishna (Evolution of Settlements in Cauvery Delta, *The Indian Geographical Journal*, vol. XLVIII, Dec. 1973, N°2, carte f. p. 72) estime qu'elle survit dans l'AracilaiyāRu qui a son embouchure à Kāraikkāl. La carte de d'Anville de 1753 montre une Pudu Caveri qui serait la Kāvēri actuelle et une Caveri (vieille) qui représenterait l'AmpaNāRu (au Sud de la précédente). De plus les cartes anciennes (jusqu'à la fin du XIXe siècle) situent KāvērippaṭṭiNam un peu au Nord de la rivière, alors que le village se trouve au Sud aujourd'hui (*voir carte VIII*).

[63] Les géographes estiment que si KarikālaN, un des rois cōLa semi-mythiques les plus populaires de la littérature du *Sangam* (voir K.A. Nilakanta Sastri, *The Cōḷas*, vol. I, 36, 44), a fait endiguer la Kāvēri pour contrôler ses crues, c'est qu'elle était en ce temps-là une grande rivière. K. S. Venkatramani (*Journal of the Madras Geographical Association*, vol. III, 1928, 63) et T. B. R. Davey (The Historical Geography of the Cauvery Delta, with special reference to the Tanjore District, *Journal of the Madras Geographical Association*, vol. XII, July, 1937, 88) pensent qu'elle était alors large et profonde. K. S. Gopalakrishna (*The Indian Geographical Journal*, vol. XLVIII, Dec. 1973, 68–70) considère qu'entre la tête du delta et Suntarapperumālkōvil (un peu à l'Ouest de Kumpakōṇam), la Kāvēri et la KuṭamuruttiyāRu (qui aujourd'hui ont un cours sensiblement parallèle) formaient au VIIe siècle un seul cours d'eau de 2 à 3 kilomètres de large (*voir carte VIII*). Son argumentation est fondée sur les

Le Delta de la Kāvēri

au XVIII[e] siècle
d'après la carte de
d'Anville (1753)

Devi-cottah
R Koleroon
R Veller
R Upar
R Caricod
Tirumaleivasel
Caveripatnam
R Shengamogam
Cambacuam
R Pudu Caveri
R Caler
Tranquebar
Kollady
R Caveri
Tritchinopoly
Karikal
R Karikal
Tanjore
Mannarkoil
R Veler
Nagoor
Negapatnam
Adaraiampatnam

R Kollitam
R Kāvēri
Vieille Kāvēri ou
R AracilaiyāRu

au VII[e] siècle
d'après les sources
tamoules

Citamparam
CirkāLi
Tirumalaivācal
R UppaNāRu
R AiyavaiyaNāRu
Māyuram
KāvērippattiNam
R AmpaNāRu
11°
R PaLavāRu
R Kollitam
R Kāvēri
Tarankampāṭi
(Tranquebar)
Kumpakōṇam
R AracilaiyāRu
grand
Aṇaikkatu
R Cāvēri
Śrīrankam
Tiruccirāpalli
R KutamuruttiyāRu
Suntarapperumalkōvil
R VettāRu
Kāraikkāl
R VettāRu
Nākūr
R VeṇṇāRu
Tañcāvūr
NākappattiNām
MaNNarkuṭi
aujourd'hui
0 1 2 3 4 Km
Muttuppēṭai
AtirampattiNam
Pte Kallimētu
79°

VIII. Le delta de la Kāvēri au VII[e] siècle, d'après les sources tamoules, au XVIII[e] siècle, d'après d'Anville, et aujourd'hui.

Le souvenir de la grande rivière doit être resté dans la mémoire des habitants pour qu'il ait influencé les premiers cartographes. Les vieilles cartes européennes montrent que le chenal baignant KāvērippaṭṭiNam était mieux alimenté en eau qu'aujourd'hui. La carte du Père Bouchet de 1719[64] fait voir que la Kāvēri était l'un des trois grands bras du delta, les autres étant le Koḷḷiṭam et la rivière de NākappaṭṭiNam. Celle de d'Anville (1753) signale plusieurs chenaux menant à la ville côtière (*voir carte VIII*); celle de Call[65] relève KāvērippaṭṭiNam parmi les quelques établissements côtiers qu'il présente. La carte des rivières de Tañcāvūr de 1851, déposée aux archives du Tamilnāḍu[66], indique que la Kāvēri recevait une partie des eaux de la PaLavāRu, par l'intermédiaire de l'AiyavaiyaNāRu.

On a donc l'impression que ce bras fluvial a perdu de son importance après le VIIe siècle de notre ère (?), à la suite du détournement de ses eaux vers d'autres bras[67]. Il est possible aussi qu'il ait souffert, à une période récente, des grands travaux d'irrigation exécutés par les Anglais au XIXe siècle, qui, en distribuant rationnellement les eaux dans les différents lits du delta auraient réduit son débit.

Si, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la Kāvēri avait une profondeur au moins égale à celle qu'avait la rivière de Kāraikkāl au début du XIXe siècle, alors elle pouvait offrir un abri aux navires de mer, comme le montrent les observations faites par Cordier dans le comptoir français:

Comparaison avec la rivière de Kāraikkāl

«Il y a eu des hivernages où il y avait plus de 100 *tonis* de diverses grandeurs dans la rivière; beaucoup de bateaux anglais de Ceylan qui attendent la fin de la récolte Carre pour porter avec eux ce néli qu'ils préfèrent au Chamba.

La rivière peut en contenir une plus grande quantité. Ils touchent le fond qui est un sable très fin et forme vase. Les *tonis* n'y mouillent pas ordinairement, ils s'amarrent à terre; quelques uns mouillent une ancre de bois ou de pierre à la distance de 3 ou 4 toises.

On n'a pas vu arriver d'accident dans la rivière de Karikal depuis la reprise de possession et

---

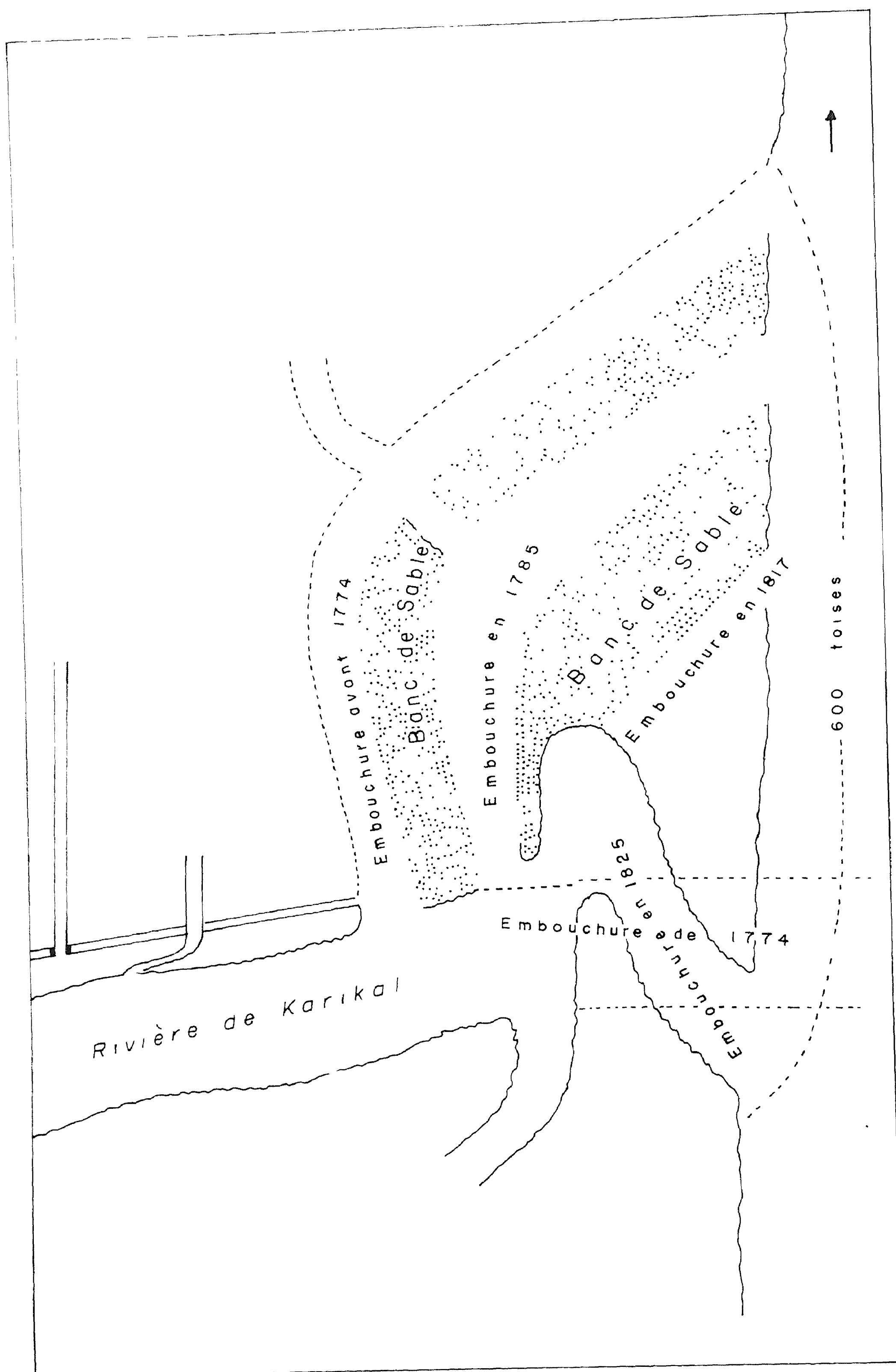
données toponymiques fournies par le saint shivaite TiruñaNa Cambadar, qui mentionne, comme étant sur la rive droite de la Kāvēri, des établissements humains qui aujourd'hui sont situés sur la rive droite de la KutamuruṭṭiyāRu; cela signifierait qu'il n'y avait alors qu'un seul lit fluvial.

[64] Elle est reproduite dans *Lettres édifiantes et curieuses*, t. XIII, Paris, 1781, f. p. 90.

[65] Ces deux cartes sont reproduites par R. Orme dans *History of the Military Transactions of the British Nation*, Madras, 1861, vol. III.

[66] Map of the rivers in Tanjore, 1851, *Tamilnadu Archives*, N° 330.

[67] K. S. Venkatramani (cité par V. Rangacharya, *Journal of the Madras Geographical Association*, vol. III, 63–4) soutient qu'à l'époque de KarikālaN, le Koḷḷiṭam n'existait pas et que tout le courant passait par la Kāvēri, mais que, plus tard, ce bras fluvial, s'exhaussant par alluvionnement, il a suffi d'une crue violente pour provoquer une brèche et créer un nouveau cours d'eau qui, en privant le précédent d'une grande partie de ses eaux, serait responsable du déclin de KāvērippaṭṭiNam. Il ne semble pas que son interprétation soit correcte, car si on a bien construit le Grand Aṇaikkāṭu (anicut) au IIe siècle de notre ère, c'est que le Koḷḷiṭam existait déjà, puisque le but de cet ouvrage en effet était d'empêcher la Kāvēri de refluer dans ce bras, situé à un niveau moins élevé, avec un débit plus gros, une pente plus forte et un cours plus direct, menaçant de détourner à son profit une partie de plus en plus importante de l'eau vers la mer. Il n'est pas besoin de mettre en cause le Koḷḷiṭam pour expliquer la décadence du grand port.



IX. L'embouchure de la rivière de Kāraikkāl (AracilaiyāRu), avant 1774, en 1785, en 1817 et en 1825: plan du 19 mars 1825 (*Archives Nationales, section d'Outre-mer, D.F.C., Karikal*, 27, c) montrant la dynamique morphologique littorale du Coromandel qui tend à repousser les exutoires vers le Nord.

l'on pense que, d'après les grands débordements qui ont eu lieu depuis cette époque, un *toni* bien amarré y est en sûreté toute l'année»[68].

En avril 1819, on a même vu entrer un brick maure de 200 tonneaux qui y fut réparé:

«Le propriétaire avait fait creuser un barachois à l'embouchure de la rivière sur le bord septentrional. Ce navire fut toué à la nouvelle lune; il y entra sans toucher; il y a démâté, calfaté, donné une forte bande et y a fait toutes les réparations pour reprendre la mer»[69].

On peut concevoir que les travaux effectués sur la même rivière aux XVIIIe et XIXe siècles pour la maintenir accessible aux navires ont été aussi faits de la même façon au cours des âges sur la Kāvēri, pour dégager son embouchure lorsqu'elle se trouvait ensablée à la suite d'une crue ou d'un cyclone.

Il nous faut citer ici les renseignements rassemblés par le même Cordier (*voir carte IX*):

«de 1755 à 1760, la rivière de Karikal pouvait avoir des navires de 200 à 300 tonneaux ... 1760: il serait nécessaire de faire les travaux afin de resserrer le lit de la rivière qui s'étend tous les ans et n'est plus navigable pour les chelingues d'avril en juillet qu'au moment de la pleine mer et encore pas toujours ... Pour mettre ce terrein à l'abri des inondations, il a été commencé des chaussées ou levées, dont les côtés en pente douce et gazonnés sont plantés de tamariniers; en continuant les levées sur le bord de la rivière on donnera plus de pente aux eaux dont on resserrera le lit, ce qui pourra creuser la barre, de manière qu'avec le temps *tous les vaisseaux de l'Inde y trouveraient un abri sûr et commode* ... 1765: la rivière ne pouvait plus recevoir que les bâtiments de 100 tonneaux. M. Fleurin proposa de faire une digue qui pût soutenir l'effort des débordements de la rivière d'Arselar et, par ce moyen, la forcer de former son embouchure en ligne droite à la mer, ce qui en rendrait l'entrée plus facile, plus profonde et capable de recevoir comme en 1755 des navires de 2 à 300 tonneaux... 1766: l'embouchure de la rivière se porta dans le Sud. La digue faite par M. Cordé en 1774 fut minée en décembre par la force du courant et menaçait ruine. On demanda à la réparer en 1777, ce qui fut refusé. On présume que cette digue ne fut faite qu'en terre, sans être ni gazonnée ni palissadée . . . En décembre 1791, par la force des eaux, la rivière prit une nouvelle direction à la mer que l'on jugea avantageuse de conserver et on envoya de Pondichéry en février suivant un ingénieur pour indiquer les travaux à faire et la dépense qu'ils occasionneraient. A Pondichéry on trouva la dépense trop forte. M. l'ingénieur Marc avait proposé de faire une digue pour maintenir le lit de la rivière et il estima que ce travail coûterait 25 mille roupies; ce projet ne fut pas exécuté. . . 1824: il faut aussi creuser l'embouchure de la rivière qui va à la mer, laquelle est comblée de sable depuis plusieurs années, ce qui empêche l'écoulement à la mer des eaux de nos rivières et canaux qui viennent tous s'y décharger. En février, en mars prochain, quand les eaux seront très basses, on a le projet de faire creuser cette embouchure pour enlever le sable qui empêche les *tonis* d'entrer et de sortir de la rivière, qui, tout l'été, a été un obstacle à l'entrée et à la sortie des chelingues chargées et qui enfin a été un obstacle pendant deux jours à l'écoulement des eaux à la mer, lors de l'inondation du 19 au 20 octobre dernier»[70].

La construction de barrages et de régulateurs sur la Kāvēri à la fin du XIXe et au XXe siècle (Kaṇṇampāṭi en 1916, Mēṭṭūr en 1932) a provoqué la diminution du débit de l'AracilaiyāRu et a rendu de plus en plus difficile la navigation des chelingues. En 1934–5, la situation de la

[68] Capitaine de vaisseau Cordier, *Historique et Statistique de Karikal*, 196.

[69] Ibid., 196.

[70] Ibid., 24, 30, 28, 32–3, 44, 80, 107, 177.

rivière avait tellement empiré que les navires pétroliers durent renoncer à approvisionner Kāraikkāl. Pendant 6 à 7 mois de l'an le transport des marchandises entre la mer et la rivière s'effectuait alors assez facilement par chelingues, mais de février à juillet ce n'était plus possible car la rivière ne débitant plus une goutte d'eau, ne pouvait pas faire une chasse suffisante pour emporter le sable qui s'accumulait à l'embouchure[71].

La légende de la ville engloutie

Il ne fait donc pas de doute que la Kāvēri a été une rivière autre que le minuscule cours d'eau d'aujourd'hui. Peut-être même, a-t-elle été un des grands bras du delta. Et KāvērippūmpaṭṭiNam devait se trouver près de son embouchure ou sur une lagune formant la partie terminale de la rivière.

L'archéologie, nous l'avons vu plus haut, signale en quelques endroits des vestiges des débuts de l'ère chrétienne qui pourraient être des restes de l'antique cité, mais nous ne sommes pas convaincus par l'identification de S.R. Rao qui considère la plate-forme de brique découverte à KiLaiyūr comme un quai du port ancien. Il ne doit pas l'être lui-même non plus aujourd'hui, puisqu'en collaboration avec le *National Institute of Oceanography*, il a dirigé récemment des fouilles sous-marines au large de KāvērippaṭṭiNam. C'est donc que la légende de la ville engloutie par la mer pourrait refléter un fait réel.

Les géographes[72] ont montré que les indices d'une submersion à l'époque historique se trouvaient à plusieurs endroits de la côte et en particulier dans cette partie du delta. En 1849, la mer a rongé le rivage sur des distance considérables à l'embouchure de la Kāvēri ainsi qu'à Taraṅkampāṭi (Tranquebar) et NākappaṭṭiNam[73]. S'il existait une lagune elle aurait été enlevée suivant le processus classique: le cordon littoral avancé est attaqué par les vagues; rongé du côté du large, il recule, envahit la lagune qui a commencé à se colmater jusqu'au moment où cette dernière disparaît, faisant ainsi reculer la ligne du rivage.

KāvērippūmpaṭṭiNam ... perdu ... est encore introuvable.

Conclusion

Si l'on veut faire progresser la connaissance des établissements maritimes anciens du pays tamoul, ... perdus, faussement connus, mal repérés ou introuvables:.. il faudrait pouvoir mettre en œuvre de nouvelles ressources.

On sait que le passé d'une côte se lit en grande partie dans les dépôts de plage anciens qui l'ourlent et que le problème des déplacements du rivage est l'un des plus importants, et aussi l'un des plus difficiles de la paléomorphologie. Le plus célèbre des ports anciens tamouls a peut-être été sapé par les flots à la suite d'une avance menaçante de la mer; les autres sont probablement fossilisés par les dépôts marins récents qui ont fait progresser le littoral en englobant les cordons dunaires les plus anciens.

[71] P. Girod, op. cit., 72–4.

[72] Voir J. Dupuis, op. cit., 107–8; *Manual of Administration of the Madras Presidency*, vol. III, *Glossary*, Madras 1893, 807, et différents articles récents de l'*Indian Express*.

[73] *Madras District Gazetteers, Tanjore Gazetteer* (F R. Hemingway), Madras, 1906, 7, 257.

On devrait alors, pour jeter les bases d'une reconnaissance efficace du terrain, faire une sérieuse étude géomorphologique qui reconstituerait l'évolution historique des paysages, ce qui permettrait, pour chaque zone, d'établir une carte montrant en détail les cordons dunaires anciens, les dépôts marins récents et les alluvions modernes. Il serait relativement aisé ensuite de délimiter une zone de «probabilité topographique» et de détecter les sites par des procédés géographiques, mécaniques et géophysiques[74].

Cette recherche représente un double intérêt. En essayant de mieux connaître les ports anciens du pays tamoul, on pourrait en même temps préciser l'évolution des grands deltas du Sud, ce qui ne serait pas une mince contribution. Les manuels de géographie (Spate en particulier) ne disent presque rien sur le delta de la Kāvēri. Quant à celui de la Tāmiraparuṇi, il n'est même pas mentionné!

Appendice

*Evolution du grau de la lagune de Pondichéry (XVIIIe–XIXe siècle)**

Le déplacement du grau de la lagune de Pondichéry vers le Sud peut s'expliquer par l'installation de la ville immédiatement au Nord (*voir carte X*).

Le cordon littoral résulte de l'évolution d'une flèche sableuse en direction du Nord selon la dérive littorale dominante de février à octobre. Sur le plan de N. de Fer[75] (début du XVIIIe siècle) on constate une extension de la lagune vers le Nord plus importante qu'ultérieurement, ainsi que la présence d'un musoir (zone d'ablation) faisant face à un poulier (zone d'accumulation); enfin la partie Sud du poulier correspond à une zone d'ablation matérialisée sur le plan de 1760 par une légère indentation.

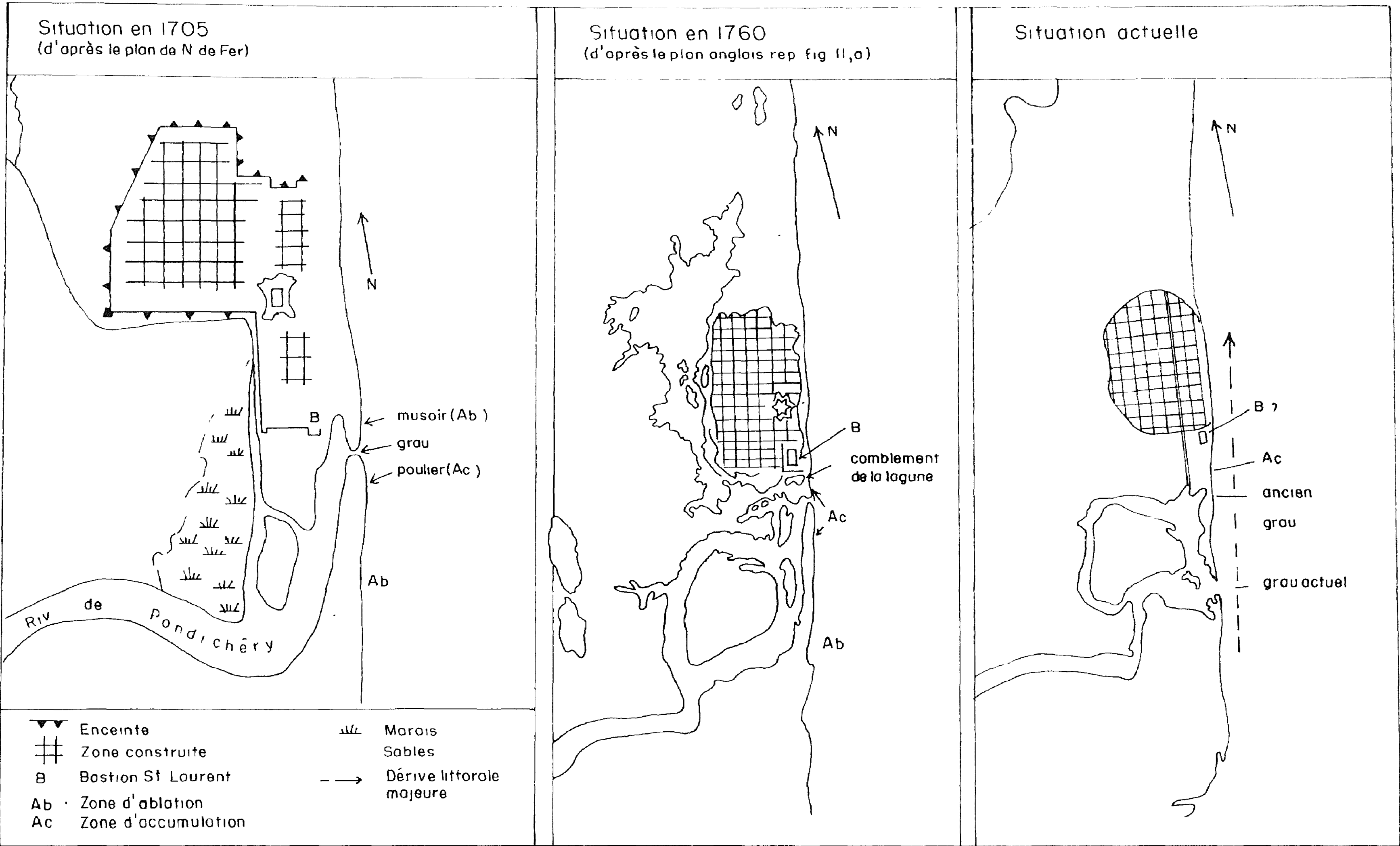
Lorsque la ville fut construite, les fortifications ont entravé la progression générale de la flèche vers le Nord, entraînant une transformation du musoir en zone d'accumulation, comme en témoigne le comblement de la lagune au Sud du bastion St. Laurent. Dès lors le mécanisme semble s'inverser: épaississement du cordon littoral au détriment de la lagune et du grau, alors qu'au Sud s'ouvre un nouveau grau là même où la flèche était fragilisée par une zone d'ablation antérieure. L'ouverture de ce grau a pu se faire soit lors d'un cyclone, soit lors d'une crue de la rivière, ou tout simplement par une reprise de l'ablation marine sur une zone déjà érodée.

Cette évolution apparemment paradoxale s'expliquerait donc par un déséquilibre d'origine anthropique: la construction d'une masse solide, les fortifications et la ville. On peut aussi penser que le grau de la lagune de Māmallapuram a évolué de façon semblable, les rochers du Shore Temple ayant joué le même rôle que les fondations de la ville à Pondichéry.

* Explication de Christian Grué, professeur au lycée français de Pondichéry.

74 Voir *Dossiers de l'archéologie*, N° 39, décembre 1979, Méthodes de prospection et de datation, 12 (le cas du port de Quentovic).

75 Reproduite dans H. T. Kaeppelin, *La compagnie des Indes orientales et François Martin*, Paris, 1908.



X. Trois plans montrant l'évolution du grau de la lagune de Pondichéry.

ÉTUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE
V. LE CHENAL DE PĀMPAN ET LA ROUTE DE PÈLERINAGE DE RĀMĒŚVARAM: UN EXEMPLE D'AMÉNAGEMENT ANCIEN

PAR

JEAN DELOCHE

INTRODUCTION

Le chapelet d'îles, de rochers et de bancs de sable immergés qui relie la presqu'île de Rāmanātapuram à Śrī Laṅkā a joué un rôle capital dans la vie de relation ancienne. Par ses brèches ont toujours passé les bateaux naviguant d'une côte à l'autre, voie maritime de direction méridienne qui, dans sa partie occidentale, croisait la grande route de pèlerinage menant à Rāmēśvaram, orientée d'Ouest en Est.

Du côté indien, les hommes sont intervenus activement pour faciliter le passage Nord-Sud des navires et aussi pour rendre plus aisé le cheminement des pèlerins vers le célèbre sanctuaire.

I

LES BRÈCHES DU PONT D'ADAM ET LES PASSES DE MĀTŌṬṬAM ET DE PĀMPAN (*voir carte 1*)

Pour aller de la mer d'Oman au golfe du Bengale, les bateaux des compagnies européennes, aux XVIIe et XVIIIe siècles, faisaient un long détour à l'Est de Śrī Laṅkā par la pointe de Galle, mais les navires indigènes coupaient au plus court en empruntant les passages existant entre les écueils qui séparent le golfe de MaNNār de la baie de Palk.

Les auteurs grecs et romains avaient entendu parler de ces chenaux. Pline l'Ancien, dans sa description de Śrī Laṅkā, signale que «*la mer qui sépare Taprobane de l'Inde est pleine de hauts fonds dont la profondeur n'excède pas six pieds, mais certaines passes sont si profondes qu'aucune ancre n'en touche le fond. Aussi les navires ont-ils une proue à chaque extrémité pour n'avoir pas à virer de bord dans les chenaux étroits...le point de l'Inde le plus proche est le cap nommé Coliacus...cette mer est d'une couleur très verte et a aussi des fourrés d'arbres dont les gouvernails accrochent les cîmes...*»[1].

[1] Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, livre VI, 2e partie, 82, 86–7.

Strabon rapporte, d'après Onésicrite, qu'entre le continent indien et Taprobane,

«on rencontre d'autres îles dans le trajet» et que «les bâtiments sur lesquels se fait la traversée marchent mal vu leur détestable voilure, leur double proue et le peu de courbure de leurs flancs»[2].

Il est clair que ces historiens font allusion à la ligne de récifs qui joignent l'Inde à Śrī Laṅkā et aux bateaux de cette zone[3]. D'ailleurs aucun auteur ancien n'évoque la navigation autour de l'île de Ceylan. Dans la *Géographie* de Ptolémée et le *Périple*[4], les établissements maritimes de la côte Est du golfe de MaNNār et ceux du Coromandel sont mentionnés à la suite, sans interruption d'aucune sorte.

Il ne fait pas de doute que la plupart des caboteurs utilisaient ces passages qui leur évitaient le long détour à l'Est de la grande île, et cela aux débuts de l'ère chrétienne comme au XVIe siècle[5]. Même au commencement du XIXe, les *tōṇi* de Kāraikkāl transportaient le riz à KoLumbu (Colombo) par cette voie, en dépit des dangers que représentait la traversée[6].

La passe de MaNNār et Mahātittha[7]

Le village de Māntai ou Mātōṭṭam, aujourd'hui situé sur une lagune colmatée en face de MaNNār, s'élève à l'emplacement d'une cité enfouie sous les sables, qui, sous le nom de

[2] Strabon, *Géographie*, livre XV, I, 15.

[3] On s'étonne que les traducteurs et commentateurs des textes anciens n'y aient pas pensé. L'un des derniers, Jean Filliozat, in Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre, VI, 2e partie, Les Belles Lettres, Paris, 1980, 112), écrit simplement au sujet des hauts fonds: «l'origine de ce renseignement est inconnue»; il ajoute (in *op cit.*, 158–9) que les bateaux étroits à deux proues qui n'ont pas besoin de virer de bord existent encore au Kēraḷa, et il nous fournit, hors-texte, la photo d'une pirogue de cette section côtière. Pourquoi évoquer le Kēraḷa qui, en dehors des graus des lagunes, n'offre aucun «chenal étroit»? Les bateaux à deux proues se trouvent aussi tout au long de la côte orientale: barques faites de planches assemblées dans le golfe de MaNNār et la baie de Palk, navires cousus (chelingues) sur la côte du Coromandel, Le cap Coliacus a été identifié avec Tanūškōṭi par Caldwell (*A political and general history of the district of Tinnevelly*, Madras, 1881, 21) ou avec la pointe Callimère par Jean Filliozat (in *op. cit.*, 116). Quant aux fourrés d'arbres dans la mer verte, ils correspondent aux jardins sous-marins de coraux verts sur lesquels passent les caboteurs (P. Paris, Note sur deux passages de Strabon et de Pline dont l'intéret n'est pas seulement nautique, *Journal asiatique*, t. CCXXXIX, 1951, 14–19.

Pourquoi donc ces passages ne sont-ils pas décrits plus explicitement par les auteurs anciens? Tout simplement parce qu'aux débuts de l'ère chrétienne, comme au XVIIIe siècle, les navigateurs et les marchands étrangers s'intéressaient à la navigation hauturière dans la mer d'Oman ou dans le golfe du Bengale, mais pas à la navigation côtière qui, pourtant, par le nombre des bateaux ou le tonnage, a été plus importante que la navigation au long cours (voir Deloche, *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, Paris, 1980, t. II, 40 n. 2). Seuls les Portugais et les Hollandais qui ont tenté de contrôler ces points stratégiques en parlent dans des documents qui sont cependant peu connus.

[4] *Périple de la mer Erythrée*, 58–60, Ptolémée, *Géographie*, livre VII, 9–14.

[5] «Before the use of the compass was known, when mariners could not safely venture far out to sea, but were forced to hug the coast, the ships sailing from the Malabar to the Coromandel Coast had no other alternative but to pass via Danushkōti or through the Straits of Mannar, as it was impracticable to go round the South of the Island of Ceylon, without undue precariousness and delay, caused by the annual monsoons» (Mudaliyar C. Rasanayagam, *Ancient Jaffna, being a research into the history of Jaffna from very early times to the Portuguese period*, reprint, New Delhi, 1984, 85.

[6] Cordier, *Historique et Statistique de Karikal*, vol. I, Pondichéry, 1971, 305; F.E. Paris, *Essai sur la construction navale des peuples extra-européens*, Paris, 1841–3(?), 27.

[7] Nous utilisons ici le remarquable article de C.W. Nicholas, The North-West Passage between Ceylon and India, *University of Ceylon Review*, vol. XIX. No. 1. April, 1961, 1–9

Mahātittha, fut l'un des plus grands ports maritimes de Śrī Laṅkā (on est en train d'y faire des fouilles archéologiques pleines de promesses[8]). Son histoire remonte au VIe-Ve siècle avant J. C. et son nom est mentionné, presque sans interruption, comme une surface d'eau offrant un mouillage sûr, jusqu'en 1275, où il disparaît des chroniques. Son importance stratégique était telle qu'à chaque invasion de l'île, l'agresseur a toujours essayé de s'emparer de son port. Le choix du site s'explique par la proximité de la passe de MaNNār, qui donnait aux rois singhalais la possibilité de contrôler tout le trafic maritime qui passait par là et ainsi d'être les maîtres de la voie la plus courte et la plus sûre entre le mer d'Oman et la golfe du Bengale[9]. N'est-il pas significatif de noter que *Mahātittha* signifie «grand gué», c'est-à-dire grand passage?

Le colmatage de la lagune a été continu. C.W. Nicholas, comparant les différentes données des sources hollandaises et portugaises, estime qu'au XIIe siècle, la rade de Mahātittha devait avoir plus de 7 m d'eau; à la fin du XIIIe siècle, elle n'en avait probablement pas plus de 5,5 m, et au XVIe siècle, les navires portugais ne pouvaient plus y mouiller. Dans les 220 dernières années, la profondeur d'eau aurait encore diminué de 1,80 m[10].

La passe de MaNNār toute proche a probablement efé affectée par les atterrissements dans les mêmes proportions. Au XIIe siècle elle aurait eu 2 m d'eau de plus que la rade de Mahātittha, permettant le passage de gros bateaux[11]. Au temps de Portugais, elle avait une profondeur d'à peine 4,5 m; elle ne pouvait être empruntée que par de petits navires et était fermée aux gros gallions. C'était cependant, sur toute la ligne des récifs, le passage le plus large[12].

Les Hollandais qui le surveillaient étroitement ont laissé des renseignements plus précis: en 1658, selon Baldaeus[13], il permettait le passage de tirants d'eau de 5 pieds (hollandais); en 1697, d'après le gouverneur néerlandais[14], à cause du manque de profondeur, on était obligé de décharger les marchandises sur des bateaux plus petits pour pouvoir traverser; en 1740, les profondeurs étaient de 3,6 m à l'entrée Nord et 4,5 m ā l'entrée Sud: aujourd'hui elles sont de 1,8 et 3,6 m respectivement[15]. Ce chenal semble donc avoir joué un rôle capital, depuis une période très ancienne, dans les communications entre la mer d'Oman et le golfe du Bengale, et aurait été le passage principal que, jusqu'au XVe siècle, ont emprunté les Grecs et les Romains, les Arabes et les Persans, les Indiens et les Malais, les Indonésiens et les Chinois[16].

[8] Voir la récente communication de Roland Silva: *Mantota, the emporium port between Rome and Peking*, Paper delivered to the Specialists and Trainees of the Mantota Excavation programme under the Ford Foundation grant in collaboration with the Department of Archaeology and the UNESCO-Sri Lanka Project of the Cultural Triangle, 10-6-84 (dactylographiée), 14 p.

[9] «In remote antiquity the coasting trade from one half of Asia to the other half must have passed by the deep passages across the Adam's Bridge or by the Straits of Mannar, and consequently a great port must have risen on the North-West coast of Ceylon (Mudaliyar C. Rasayanagam, op. cit., 82).

[10] C.W. Nicholas, op. cit., 2–5. Voir aussi Mudaliyar C. Rasayanagam, op. cit., 121–2.

[11] C. W. Nicholas, *op. cit.*, 5.

[12] Ibid., 4.

[13] *Ceylon Historical Journal*, vol. VIII, 283, 294.

[14] *Memoir of Hendrick Zwaardecrom, commandeur of Jaffnapatam*, Colombo, 1911, 79.

[15] C. W. Nicholas, op. cit., 4.

[16] Roland Silva, op. cit., 6. Cet auteur estime (ibid., 45) que la navigation hauturière aurait abandonné ce passage au XVe siècle:
«The major break-away from this traditional sea route of traversing the Mannar Straits and Adam's Bridge seems to have been abandoned by the Eastern navigators in the XVth century when the ships were much larger reaching

1. De Maṇṭapam à Mātōṭṭam.

Les couloirs du Pont d'Adam

Les sables du Pont d'Adam offrent quelques brèches dont la profondeur a dû varier au cours des âges et sur lesquelles nous manquons de précisions. La carte marine actuelle (*voir carte 1*) ne signale guère que 1,8 m d'eau à basse mer dans toute cette zone; de petits bateaux peuvent y passer à haute mer.

Barbosa[17] notait en 1517 qu'entre l'île de Ceylan et le continent indien, il y avait deux hauts fonds séparés par un chenal étroit et dangereux, appelé par les Maures et les païens Chilam[18], qu'empruntaient tous les *zamboucos* du Malabar en route vers le Coromandel; il ajoute qu'en 1502, de nombreux navires y firent naufrage, ce qui coûta la vie à 1 200 personnes.

François Valentijn, dans sa description de Ceylan, en 1724[19], précisait qu'à l'Ouest de MaNNār, il y avait des hauts fonds, qu'entre les deux premiers existait un intervalle d'un demi mille, qu'entre le troisième et l'île de Rāmēšvaram, il y en avait un autre de mêmes dimensions, appelé le *chenal transversal.*

Dans son rapport de 1830, le major Sim[20] signalait trois principales ouvertures dans le pont d'Adam: l'une près de l'île de MaNNār, appelée le passage de TalaimaNNār, la seconde 8 miles à l'Ouest, et la troisième à 11 miles de l'île de Rāmēšvaram, appelée le passage de Tanny Coody (Tanūškōṭi?).

Ces couloirs, clairement indiqués dans les cartes anciennes[21] n'ont cependant pas joué, a une période récente, un rôle aussi important que le chenal de PāmpaN.

Le chenal de PāmpaN

Il semblerait que cette passe soit d'origine récente, que, jusqu'à la période moderne, l'île de Rāmēšvaram ait été reliée à la péninsule par un isthme à peu près continu qui fut brisé par une succession de violentes tempêtes[22].

D'après des documents épigraphiques du temple de Rāmēšvaram (que nous n'avons pas retrouvés)[23], en 1480 un puissant cyclone cassa le récif; aussitôt les hommes essayèrent de

weights of 400 to 500 tons when compared with the European counterparts of the same period between 250 and 300 tons...Our view is that the turning point of major navigation through the Mannar Straits terminates round this period, although Portuguese and the Dutch stubbornly continued to design new flat bottom boats to traverse the shallow sands of the Mannar Straits».

[17] Barbosa Duarte, *The Book*, éd. Dames, 1918–21, vol. II, 119.

[18] Les Portugais donnaient à toute la ligne de récifs le nom de Chilam ou Chilao, déformation du mot tamoul *calāpam*, pêcherie de perles (*Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*, rep. Delhi, 1968, 195.

[19] *Description of Ceylon*, transl by S. Arasaratnam, London, 1978, 127.

[20] *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834, 7.

[21] Voir en particulier la carte de Ceylan fournie par François Valentijn (1724) (*Description of Ceylon*, f. p. 374) ou celle de Fernão Vaz Douro (1770) (reprod. in *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque*, London, 1875–84, vol. I. f. p. 1).

[22] François Valentijn (op. cit., 128) pense que le Pont d'Adam était relié à la côte indienne et à Ceylan, mais, qu'à la suite d'une «irruption massive de la mer, des brèches furent ouvertes dans la ligne de récifs qui se trouvèrent ainsi complètement séparés».

[23] Auraient-ils fait partie des pierres gravées ou des plaques de cuivre qui, vers 1860, ont été détruites par les *Pandaram* du temple, après une dispute avec le *Setupati*? (V. Vanamalai Pillai, *The Setu and Rameswaram*, Madras, 1929, 78).

colmater la brèche, mais, dix ans plus tard d'autres ouragans l'agrandirent, donnant naissance au chenal de PāmpaN[24].

Les traditions locales aussi attestent le phénomène. Un document administratif de 1826[25], concernant un privilège reçu par des pilotes de la passe, nous le confirme:

> «They said that about 250 years ago the Pamban pass was not so broad and the people used to walk across it. Then a hurricane struck it and it was broadened so much that neither people nor vessels could cross it».

D'après des sources portugaises (Barros et l'auteur anonyme de *Primor e Honra*)[26], le chenal aurait été ouvert artificiellement par Joao Fernandez Correa en 1549, ce qui paraît peu vraisemblable.

Les géographes et les géologues ont montré que le littoral de cette zone est une côte d'émersion (c'est-à-dire qu'elle subit un mouvement négatif du niveau de la mer) et non de submersion, que la rupture de l'isthme pourrait bien avoir été occasionnée par un cataclysme[27].

Que le passage de PāmpaN n'ait pas existé jusqu'à une période récente semble confirmé par le récit, que donne le *Culavaṃsa*[28], de l'invasion singhalaise du pays pāṇḍya, dans la seconde moitié du XIIe siècle, pendant le règne de Parākramabāhu (1153–1186): le corps expéditionnaire, parti de Mahātittha, débarqua à Tanūškōṭi, captura Kuṇṭakal et de là occupa l'extrémité de la péninsule où un camp fortifié fut construit. Lors de cette dernière opération il n'est pas mentionné que l'armée ait dû traverser un détroit ou une étendue d'eau.

Si le chenal de PāmpaN avait existé, les Pāṇḍya auraient sûrement bâti un établissement maritime tout près pour en contrôler le trafic, comme les Singhalais qui ont construit le grand port de Mahātittha à l'entrée Nord de la passe de MaNNār[29]; or il n'en a rien été: la station principale des rois indiens était KīLakkarai, à une cinquantaine de km à l'Ouest.

Au temps des Portugais et des Hollandais, le chenal était moins facile que celui de MaNNār. Selon de Queyroz[30], il avait moins de 3,6 m de profondeur; d'après van Goens[31], il n'avait même pas 6 pieds (hollandais) d'eau aux marées les plus hautes.

Sur ce qu'était le chenal en 1830, nous disposons du rapport du major Sim[32] (*voir carte 2*).

Il y avait alors deux passages à travers le récif. Le plus petit se trouvait à environ 270 m de TōṇittuRai. Etroit et rempli de rochers, il était recouvert de 3 pieds d'eau seulement. Le chenal principal, d'environ 45 m de large, n'avait pas plus de 2 ½ pieds d'eau à marée basse,

[24] C'est le major Sim (in *Journal of the Royal Geographical Society of London* vol. IV, 1834, 10–1) qui donne cette explication que l'on retrouve dans les manuels plus récents (Thornton E A , *Gazetteer of the Territories under the Government of the East-India Company*, London, 1854, vol IV, 101; *Manual of Administration of the Madras Presidency*, vol. III, *Glossary*, Madras, 1893, 666.

[25] *Tamilnadu Archives, Guide to Records of Madura District*, 1790–1835, vol. III, 196.

[26] *Journal of the Royal Asiatic Society* (C.B.), vol. XX, Barros, 95–6, cité par C.W. Nicholas, op. cit., 6.

[27] Voir V. Kalyanasundaram, Changes in level in the S. E. Coast of Madras, *Indian Geographical Journal*, vol. 18, 1, 1943, 30–6.

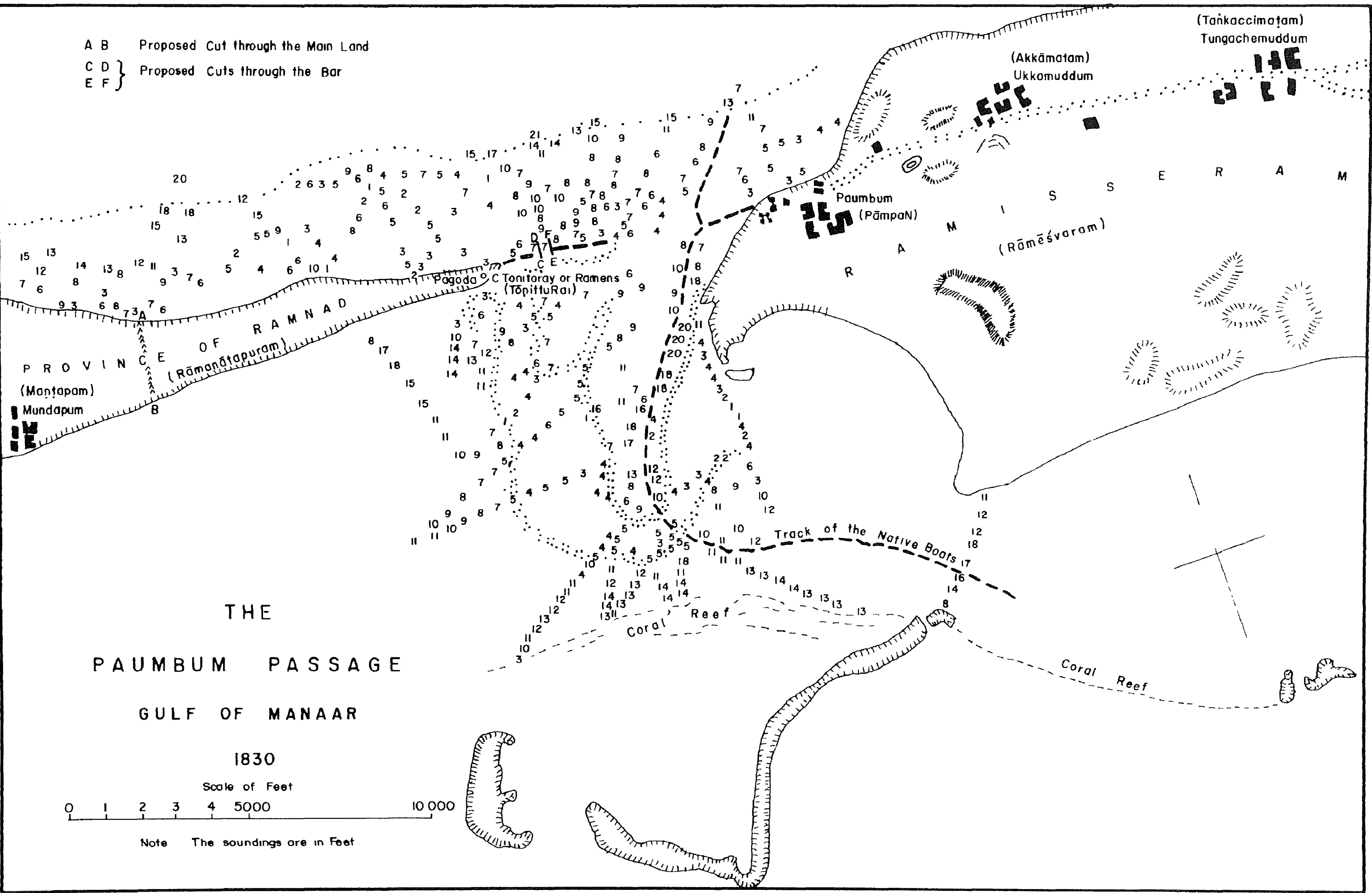
[28] *Culavamsa being the more recent part of Mahāvamsa* (76, 76–169) (transl. W. Geiger), part II, Colombo, 1953, 70–9.

[29] C'est ce que pense C. W. Nicholas, in op. cit., 8.

[30] Queyroz Fernão de, *The temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, transl. S. G. Perera, Colombo, 1930, I, 57.

[31] *Memoir of Ryckloff van Goens* (1663), 5, 6.

[32] *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834, 12–3.



2. La passe de PāmpaN (*Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834).

sauf dans un goulet étroit et tortueux qui avait toujours 5 ½ pieds d'eau à marée haute, et c'est par là que passaient les *tōṇi* et autres petits bateaux indigènes.

Venant du Nord-Ouest, ils jetaient l'ancre à environ 1 km de PāmpaN dans 16 pieds (4,8 m) d'eau. Là ils déchargeaient leurs marchandises sur des embarcations plus petites jusqu'à ce que leur tirant d'eau fût de 4 ou 5 pieds (1,20 ou 1,50 m) selon l'état de la mer, et s'engageaient dans le chenal si le vent et les courants étaient favorables. Puis, à 350 m environ du goulet au Sud, ils ancraient dans 12 pieds (3,6 m) d'eau et rechargeaient une partie de leurs marchandises jusqu'à ce qu'ils eussent 6 pieds d'enfoncement. Ils devaient alors traverser un banc de sable au Sud-Ouest, couvert de 7 pieds d'eau seulement à marée haute, poser l'ancre une troisième fois, recharger le reste des marchandises et continuer leur voyage. Toutes ces opérations prenaient 3 ou 4 jours dans les meilleures conditions. En cas de mauvais temps, l'attente pouvait être prolongée considérablement, car les pilotes refusaient de guider les navires qui se trouvaient ainsi exposés aux caprices des vents et des courants S'il y avait beaucoup de bateaux à l'entrée, bien vite se formait un bouchon, car, à cause du chenal tortueux, 3 ou 4 bâtiments seulement pouvaient passer dans une marée, Souvent les *tōni* devaient attendre 10 ou 12 jours que le temps fût favorable.

Les Anglais cependant pensèrent un moment aménager la passe pour que les gros bâtiments modernes pussent la traverser. L'enjeu en valait la peine: le gouverneur de Madras estimait en 1828 que, pour aller de Mumbaï à Madrās, les navires devaient couvrir une distance de 5000 miles en faisant le tour de Ceylan, alors qu'en suivant la côte indienne le trajet ne dépassait pas 1500 miles.

Le projet donna lieu à toute une série de rapports d'experts[33]. En 1828 on commença à dégager le goulet en faisant sauter le rocher. En 1854 on disposait d'une profondeur uniforme de 3 m environ permettant à des vaisseaux de 200 tonnes de passer. Au début de ce siècle le chenal avait une largeur de 24 m et une profondeur de 4,20 m[34].

Au XVIIe siècle, pendant l'âge d'or des *Setupati*, le chenal de PāmpaN avait une importance stratégique et commerciale considérable dont les souverains de Rāmanātapuram surent tirer parti. En 1705, Caitaka Tēvar, après avoir pacifié la péninsule, s'assura la possession de la passe pour être le maître du trafic de la côte du Malabar au Coromandel. Ses successeurs durent s'entendre avec les Hollandais qu contrôlaient l'autre passage à l'Est, du côté de Ceylan, et Rakunāta Tēvar en février 1658 signa avec eux un traité par lequel ils s'engageaient à autoriser les sujets des uns et des autres à emprunter librement les chenaux de PāmpaN et de MaNNār. Vers la fin du siècle, les Néerlandais s'inquiétaient fortement de ce qu'une contrebande active fût tolérée par les Indiens à PāmpaN et que des marchandises illicites fussent transportées de Ceylan en Inde[35]. En 1709, le commandant hollandais de Jaffna obtint la permission d'y installer une garnison pour éliminer les contrebandiers[36].

[33] Voir Papers regarding the practicability of forming a navigable passage between Ceylon and the main land of India. I. Passage between Ceylon and the main land of India, Minute of the Right Honourable the Governor of Madras (S.R. Lushington), nov 1828; 2. Report on the straits which separate the Ramnad Province of the peninsula of India from the island of Ceylon, by major Sim, 1830, *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834, 1–25; Tennent Emerson, *Ceylon*, vol. II, London, 1860, 552, 556.

[34] *Imperial Gazetteer*, Oxford, 1908, vol. XIX, 375–7.

[35] Voir S. Arasaratnam, Commercial Policies of the Sethupatis of Ramanathapuram 1660–1690, *Proceedings of the 2nd International Conference Seminar of Tamil Studies*, Madras, 1968, vol II, 251–3, du même auteur, Politics and Society in Tamilnad, 1600–1800, A View in Historical Perspective, *I.A T R., Compte rendu de la troisième conférence internationale, Paris, 1970*, Pondichéry, 1973, 180–98.

[36] *Memoir of Hendrick Becker* (1716), Colombo, 1914, 57.

Pour la navigation côtière Nord-Sud, le chenal de PāmpaN était donc un passage obligé. Pour la circulation religieuse de la péninsule indienne vers l'île de Rāmēśvaram c'était un obstacle que les hommes ont essayé de surmonter.

II

Le setu entre Maṇṭapam et PāmpaN

La barrière rocheuse, où a été creusé le chenal, s'étire selon une ligne presque rectiligne de l'extrémité orientale de TōṇittuRai à l'île de Rāmēśvaram. Elle est faite de deux rangées de récifs parallèles en grès corallien[37], situées à 125 m environ l'une de l'autre. Le récif Nord, le plus élevé, et appelé «*the great dam*», est presqu'entièrement visible à marée basse. Le récif Sud apparaît en basses eaux, mais quelques blocs seulement émergent. Entre les deux se trouvent des rochers de toutes formes, disposés parallèlement aux récifs.

Le premier récif se présente sous la forme de gros parallépipèdes dont la surface est creusée de lapiès perpendiculaires à la longueur, au travers desquels passe l'eau de mer à marée basse. Ces blocs apparaissent donc au voyageur qui chemine au-dessus d'eux par train comme les énormes pavés d'une chaussée cyclopéenne qui semble en partie l'œuvre des hommes (*voir pl. I-III*).

Dans une lettre du 19 avril 1719[38], le père Bouchet nous la décrit ainsi:

> «On voit à Outiar[39] une des choses les plus merveilleuses qui soient peut-être dans le reste du monde: c'est un pont qui a environ un quart de lieue et qui joint à la terre ferme l'isle où est Ramanacor [Rāmēśvaram]. Ce pont n'est pas composé d'arcades comme les autres; ce sont des rochers ou grosses pierres qui s'élèvent deux ou trois pieds au-dessus de la surface de la mer qui est fort basse en cet endroit. Ces pierres ne sont pas unies les unes aux autres, mais elles sont séparées pour donner la liberté à l'eau de couler. Les pierres sont énormes à l'endroit des courants; j'en ai mesuré qui avaient 18 pieds de diamètre, d'autres en ont beaucoup davantage. On voit des endroits où ces pierres sont séparées par des intervalles de 3 pieds jusqu'à 10, et, aux lieux où les barques passent, la largeur est encore plus grande. Il n'est pas aisé d'imaginer que ce pont soit un ouvrage de l'art; car on ne voit pas d'où l'on aurait pu tirer ces masses énormes; et encore moins comment on aurait pu les transporter. Mais si c'est un ouvrage de la nature, il faut avouer que c'est l'un des plus surprenants qu'on ait jamais vu. Les idolâtres disent que ce pont fut fabriqué par les dieux, quand ils allèrent attaquer la capitale de l'isle de Ceylan».

[37] Grès de plage corallien comprenant des grains de silice, des fragments de coquillage et du ciment calcaire.

[38] *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, 1781, t. XIII, 110–1.

[39] Il n'est pas facile d'identifier Outiar. Il est évident qu'existait sur la presqu'île un endroit connu des Européens sous ce nom, qui se retrouve sur les cartes anciennes (Lacroze, éd. de 1724, carte d'Orme, copiée en partie de celle de d'Anville). Le père François de Souza (cité par Besse, *La mission du Maduré*, Trichinopoly, 1914, 350) écrit: «entre l'île et la terre ferme se trouve un bras de mer que les naturels du pays appellent Uttiarou, ce qui signifie rivière des plongeurs [?], et d'autres Pambourou, c'est-à-dire rivière des serpents. Ce nom lui est donné non parce qu'il abonde en serpents, mais à cause de ses sinuosités». Besse en note ajoute: «d'après d'autres documents très anciens, ce serait un village dans l'île de Pamben, où le rajah de Ramnad offrit d'entretenir une garnison portugaise. Enfin le père Louis nous dit tenir d'un vieillard qu'il y a près de Guntakal, dans l'île de Pamben, une rivière nommée Outtiarou». Le véritable nom ne serait-il pas *MuttiyāRu*, rivière [où on trouve] des perles?

Il s'agit bien d'une formation naturelle. La question est de savoir dans quelle mesure les hommes ont aménagé cette flèche rectiligne, car des traditions attestent qu'ils ont essayé de rétablir le *setu*[40].

Après la série de cyclones qui, au XVe siècle, dit-on, ont fait une brèche dans le récif, les notables locaux auraient entrepris de la combler:

«The opening was filled up and repaired to facilitate the passage of pilgrims to the pagoda of Ramisseram [Rāmēśvaram] and the repairs lasted about 10 years when a third hurricane destroyed them and greately extended the breach, after which no attempt was made to fill up the chasm»[41].

Selon des relations d'origine européenne, les gens du pays pouvaient obstruer à volonté la passage avec des blocs de pierre. Manucci[42] note qu'ils le firent pour empêcher une flotte portugaise de passer. Baldaeus[43] relève lui aussi que le *Setupati* empêcha des navires hollandais de poursuivre une escadre portugaise «en remplissant la passe de blocs de pierre, ce qu'il pouvait faire facilement quand il le voulait».

On a aussi conservé le souvenir de l'exploit de RāmappayaN, général de Tirumalai NāyakkaN, qui, en 1638, aurait fait aménager une chaussée sur les blocs de rocher pour faciliter l'acheminement de ses troupes vers Rāmēśvaram. Cette chaussée ou gué fut appelée *RāmappayaNaṇai* ou digue (*aṇai*) de RāmappayaN[44].

Le père Bouchet[45] aussi précise que

«le prince de Marava avoit accoutumé de se retirer dans l'île de Ramanacor [Rāmēśvaram] quand il étoit poursuivi par les rois du Maduré: il faisoit mettre de grosses poutres sur ces rochers comme autant de plateformes et il y faisoit passer ses éléphants, son canon et ses armes».

Toutes ces traditions montrent que, du côté indien, il y a eu volonté de refaire l'isthme ancien en aménageant la digue naturelle, trait d'union entre la péninsule indienne at Rāmēśvaram. D'ailleurs, pour les pèlerins, cette chaussée de géants n'était-elle pas celle qu'emprunta Rāma et son armée en marche vers Laṅkā?

Ce souci se retrouve à l'intérieur de l'île où une voie pavée reliait le temple de Rāmēśvaram au *setu*.

III

La double voie pavée de Rāmēśvaram à PāmpaN

Il n'existait pas de route pavée dans le Sud de l'Inde avant la période moderne, sauf sur de courtes distances, près de certains lieux de pèlerinage, comme par exemple, entre Nāgalūti et

[40] A cause de la violence des courants il n'est pas facile d'examiner dans le détail le récif sur toute sa longueur. L'alignement est naturel (formation d'une flèche rectiligne par des courants parallèles au Nord et au Sud) Seul L'examen des sables et des grès, avec la mesure de la profondeur des lapiès, permettrait de différencier les blocs rapportés des grès formés sur place.

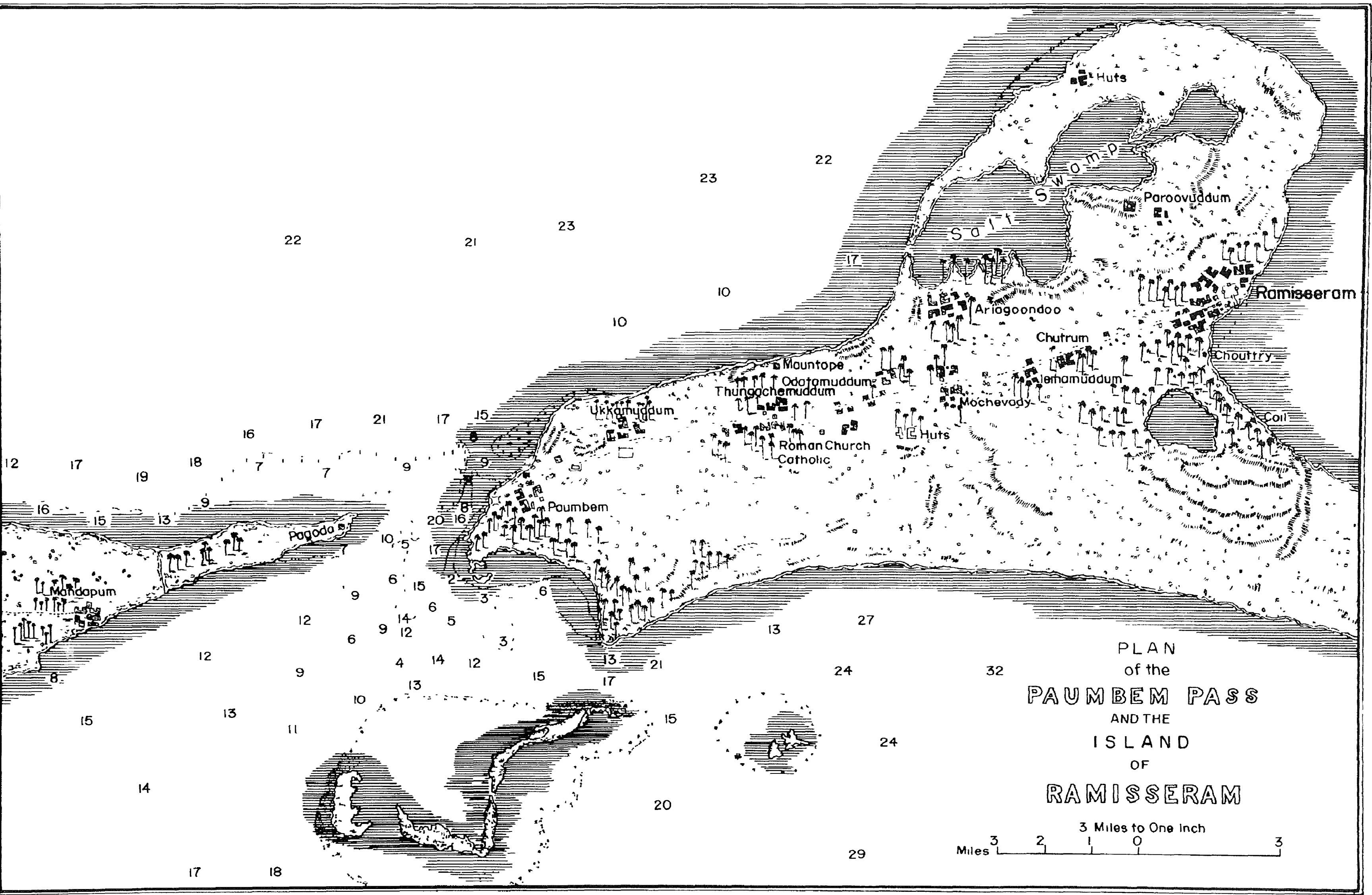
[41] Rapport de Sim, *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834, 11.

[42] *Storia do Mogor*, transl. Irwine, London, 1907–8, vol. III, 237

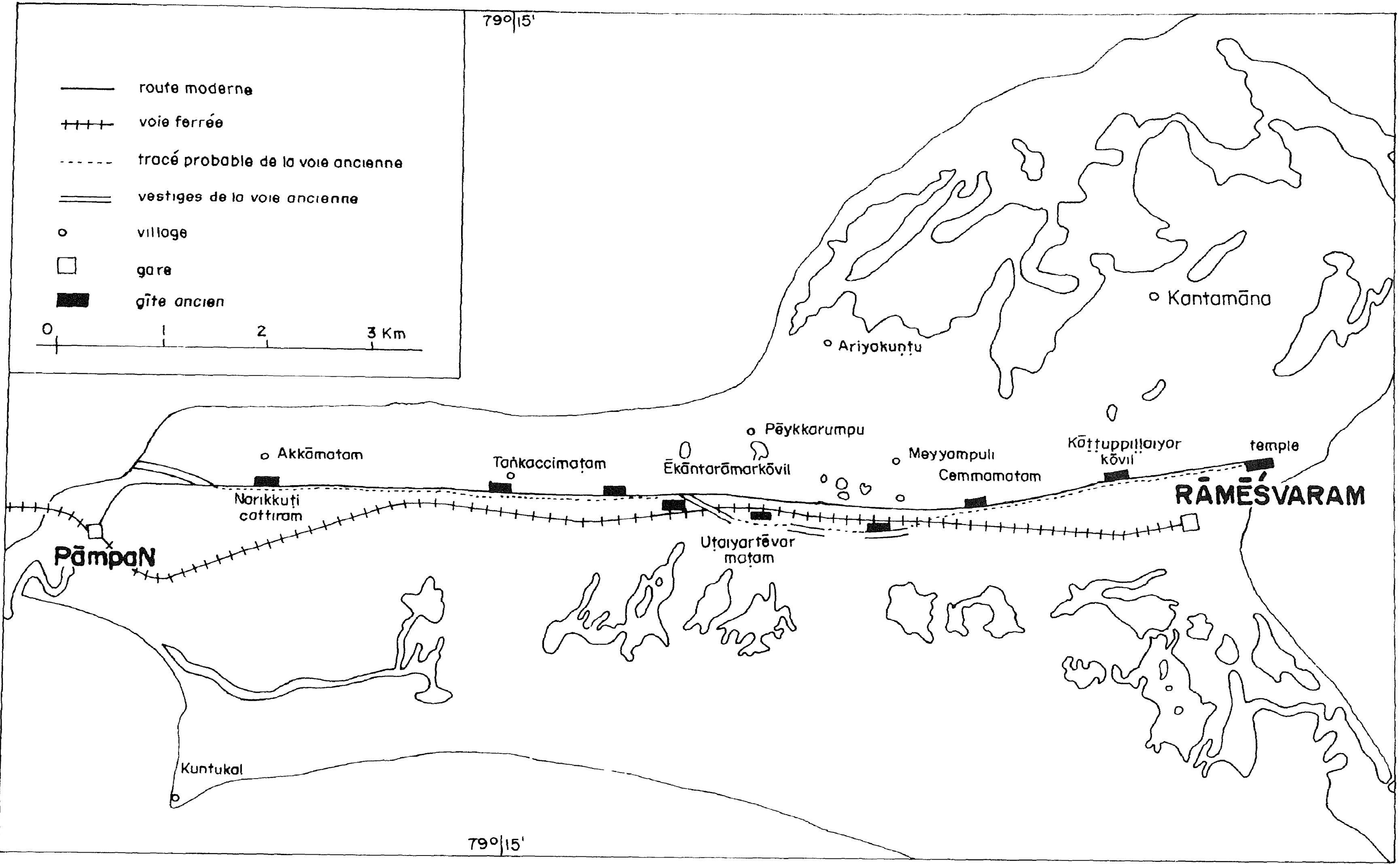
[43] A true and exact description of the great island Ceylon, Maharagama, 1960 (*The Ceylon Historical Journal*, vol. VIII, 268–9).

[44] *Manual of Administration of the Madras Presidency*, vol. III, *Glossary*, Madras, 1893, 744; *Tamil Nadu district Gazetteers, Ramanathapuram*, Madras, 1972, 81, 945.

[45] Lettre du 19 avril 1719, *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris 1781, t XIII, 111.



3. L'île de Rāmēśvaram (*Atlas of the Southern part of India*, c. 1850).



4. La route de Rāmēśvaram à PāmpaN.

Śrīsailam en Āndra Pradeś, où, au XIVe siècle, des princes locaux ont fait une route avec de gros blocs de pierre, destinée à faciliter l'accès au célèbre temple sur la Kṛṣṇā[46]. Aussi, en janvier 1804, lorsque le voyageur anglais Valentia couvrit la distance qui sépare Rāmēśvaram de PāmpaN, fut-il tout surpris de trouver que

> «the road was paved the all way, which had been done at different times by holy and affluent men» et que «nearly every hundred yards there was a choultry and its attendant brahmin»[47].

En février de la même année, un autre britannique, le révérend James Cordiner, qui suivit cet itinéraire, fut impressionné par l'aménagement exceptionnel de cette voie:

> «The road to Pombon (PāmpaN) is most elegantly paved all the way with smooth stones, each six feet in length and four feet broad; and the greater part of it is nobly shaded by the most beautiful and majestic trees which India produces...All the large trees in this superb avenue are surrounded with smooth terraces of masonry raised several feet from the ground, on which travellers rest in comfort, completely sheltered from the rays of the sun...At the end of almost every mile stands an excellent choultry, or *ambalam*, containing various open apartments formed of stone pillars and back walls, with adjoining courts, in which are rooms, where travellers may lodge in greater privacy... and at the distance of every furlong, are erected either two square pillars of single stones with one placed horizontally across them, or an oblong stone intended as places where loaded travellers may rest their burdens: and likewise to display inscriptions in the Malabar language, recording the names and specifying the donations of persons who have contributed to the support of those religious and charitable institutions...The highly finished temples, the majestic trees, the extensive pavements, and the comforts contrived for travellers, rendered this journey one of the most singular and interesting which it has been our lot to perform»[48]

Cette route n'est mentionnée dans aucun des rapports archéologiques publiés (*Archaeological Survey of India* ou *State Department of Archaeology*). Pendant des années nous avons demandé aux services concernés d'entreprendre cette enquête qui, pour différentes raisons, n'a pu se faire. L'an dernier, à l'occasion d'un voyage à Rāmēśvaram, nous avons retrouvé fortuitement les tronçons de la voie ancienne qui sont encore apparents[49].

Manifestement, sur la plus grande partie de son parcours, la route moderne couvre l'ancienne, puisqu'elle est jalonnée, de part et d'autre, par des temples, des gîtes d'étape, des tables d'appui en granite (*cumaitaṅki*), des réservoirs d'eau (*kuḷam*) (*voir cartes 3 et 4*).

[46] Voir Deloche, *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, Paris, t. I, *La voie de terre*, 102.

[47] Valentia George, *Voyages and Travels to India, the Red Sea, Abyssinia and Egypt in the years 1802, 1803, 1804 and 1806*, London, 1809, vol. I, 343.

[48] James Cordiner, *A Description of Ceylon containing an account of the country, inhabitants and natural productions, with narratives of a tour round the island in 1800, the campaign in Candy in 1803 and a journey to Ramisseram in 1804, illustrated by 25 engravings from original drawings*, London, 1807, reprint Dehiwala, 1983, 273–4, 281. Le voyageur anglais nous dit aussi (ibid., 280) qu'au Nord du temple de Rāmēśvaram, sur deux miles, existait un chemin en partie pavé: «Part of the road leading to it was paved with flat stones, and shaded by large trees, in a style corresponding with the avenue formerly mentioned».

[49] Nous devons cette découverte au chauffeur d'un autorickshaw qui nous conduisit à PāmpaN le 17 février 1983; il connaissait l'existence de la vieille route et il nous en montra les vestiges. Qu'il soit ici remercié, ainsi que le professeur A. Subrahmanian de l'Université tamoule de Tañcāvūr qui nous servit d'interprète. Nous sommes retournés dans l'île le 17 février 1984 pour faire des vérifications.

Les monuments (voir pl. IV-X)

Nous ne mentionnons pas les nombreuses substructions qui se rencontrent tout au long et représentent les ruines des édifices divers situés au bord de la voie, probablement les bâtiments dont parle James Cordiner. Les constructions les mieux conservées sont les suivantes:

A 1,5 km du temple, le Kāṭṭuppiḷḷaiyarkōvil est flanqué d'un gîte d'étape, de forme carrée, comprenant une véranda sur la façade d'entrée et une cour intérieure à ciel ouvert bordée d'une galerie à colonnes (*voir pl. IV, a et b*).

1,4 km plus loin à l'ouest, à Cemmamaṭam est un autre abri du même type, encore utilisé aujourd'hui, accompagné d'un puits (*voir pl. IV, c et d*).

2,8 km à l'Ouest, à Ēkāntarāmarkōvil, est un beau *maṇḍapa* qui menace ruine; tout près est un tank en maçonnerie (*voir pl. VII, b*).

400 m plus loin, s'élève un grand gîte de forme carrée comprenant une galerie pourtournante, avec au centre une plateforme carrée surélevée; il est entouré d'une enceinte et dispose d'un *kuḷam* (*voir pl. VIII, a-d*).

1 km à l'Ouest, au centre de Taṅkaccimaṭam, est une construction de la même espèce, mais plus petite, à l'intérieur d'une enceinte elle aussi (*voir pl. IX, a*).

2 km à l'Ouest, à Akkāmaṭam, le Narikkuṭi cattiram est en partie enseveli sous le sable; il était aussi à l'origine entouré d'un mur dont on voit quelques vestiges; tout près est un puits en pierre, de forme rectangulaire, muni d'une escalier (*voir pl. IX, b-d*).

A l'entrée de PāmpaN, entre la vieille chaussée et la route moderne, se trouve un grand *kuḷam*, utilisé aujourd'hui par les gens du village, et un *cattiram*, lui aussi muni d'une enceinte.

Ce mur de protection que l'on trouve autour des gîtes d'étape est particulier à l'île de Rāmēśvaram et correspond vraisemblablement à un souci de sécurité: il est probable que les portes de l'enceinte devaient être fermées tous les soirs pour éviter les vols et les agressions.

Les vestiges de la chaussée (voir cartes 3 et 4)

De la chaussée ancienne il reste quatre tronçons. Elle apparaît au passage à niveau de Meyyampuḷi au Sud de la voie ferrée; on la suit sur environ 500 m (*voir pl. V, a-c*); à mi-distance elle est bordée sur la droite d'un *cattiram* abandonné et à gauche d'un *cumaitaṅki* (*voir pl. VI, a-d*). Puis elle disparaît sous un champ de dunes pour émerger, 500 m plus loin, avant de se laisser engloutir par un autre relief de sable. Elle réapparaît à l'Ouest de Uṭaiyartēvarmaṭam (dont il ne reste que les pierres de fondation sur un monticule), traverse la voie de chemin de fer et rejoint la route moderne juste à côté d'Ēkāntaṟamarkōvil (*voir pl. VII, a-d*). On la retrouve à l'entrée de PāmpaN où elle diverge vers le Nord-Ouest pour aboutir au récif à l'extrémité orientale du nouveau pont routier en construction (*voir pl. X, c-e*).

Trait caractéristique, c'est une voie double faite de deux rangées parallèles de pierre de taille entre lesquelles se trouve un lit de cailloux. L'espace qui les sépare, garni de gravier (conglomérat calcaire avec ciment calcaire et quelques grains de silice) est de 3,40 m à 3,60 m. Les dalles sont de gros blocs de grès de plage corallien (que l'on trouve en abondance vers PāmpaN), rectangulaires et à arêtes vives; elles ont une longueur de 80–90 cm et une largeur de 40–60 cm, et sont disposées alternativement en long et en travers, et ajustées avec soin

(*voir pl. V, a-c; VI, c, d; X, c, d*). La voie présente sur toute sa longueur le même aspect et a la même largeur de chaussée.

Son rôle

Selon des traditions locales, la construction de cette route daterait du début du XVIIIe siècle et serait liée à une anecdote tragique[50]. Le *Setupati* Vijaya Rakunāta (1711-1725) aurait confié à son gendre la direction du port de PāmpaN, avec pour mission de faciliter le cheminement des pèlerins vers Rāmēśvaram. Ce dernier, au lieu de transporter gratuitement les dévôts, comme c'était l'usage, de Maṇṭapam à PāmpaN, leur faisait payer une certaine taxe, et c'est avec cet argent qu'il aurait fait construire la route pavée. Le *Setupati*, apprenant que ses ordres n'avaient pas été exécutés, ne put contrôler sa fureur et fit mettre à mort son gendre, en dépit de l'intervention de ses deux filles, femmes de l'infortuné prince, qui se brûlèrent sur le bûcher funéraire. Leur mémoire est conservée dans les deux gîtes d'étape qui jalonnaient la vieille route: *Akkā* (sœur aînée) *maṭam* et *Taṅkacci* (sœur cadette) *maṭam*.

L'histoire émouvante du pauvre prince et de ses deux épouses pose cependant des problèmes. La taille et la pose des dalles de pierre fut un travail de longue haleine et le *Setupati* qui, dit-on, se faisait porter chaque soir à Rāmēśvaram(!)[51], aurait dû avoir connaissance des travaux bien avant qu'ils ne fussent terminés. Les manuels modernes[52] disent que le prince a construit la route «to the great confort of all pedestrians and his own eternal memory». Or il est clair que cette double voie n'était pas destinée au transport des pèlerins par charrette. Elle était prévue pour des véhicules, ayant un essieu d'au moins 4 m. Il n'y a que les grands chars processionnels, les *tēr* de temple, qui puissent avoir de telles dimensions[53].

La route aboutit au récif qui n'est que la continuation de la voie dans l'eau. Or, d'après des traditions recueillies par le major Sim[54], jusqu'au début du XVe siècle, lorsque l'île était reliée à la terre ferme par un isthme continu, «*the sammy* [*svāmī*] *of Ramisseram* [*Rāmēśvaram*] *was carried across the main land three times every year on particular festivals*». La toponymie témoignerait de ces mouvements. L'agglomération de Maṇṭapam, au bout de la péninsule, ne doit-elle pas son origine à un *maṇḍapa*. pavillon rectangulaire, où la statue du dieu était déposée pour recevoir la vénération des fidèles? A la fin du XIXe siècle, M. Philips se référait à la même histoire quand il estimait que cette double ligne de pierres taillées était destinée aux roues du char de temple qui était traîné jusqu'à la péninsule de Rāmanātapuram:

> «The double line of cut stones along the road from Pamban to Rameswaram was intended, it is supposed, for the wheels of the idol car which is said to have been brought in old days across the reef to the mainland»[55].

[50] N. Vanamalai Pillai, *The Setu and Rameswaram*, Madras, 1929, 40–1; *Tamil Nadu District Gazetteers, Ramanathapuram*, Madras 1972, 91, 971.

[51] Ibid., 119.

[52] Ibid., 40–1.

[53] Leur largeur varie habituellement de 3 à 4 m. Voir J. Dumarçais, L'architecture des chars processionnels du Sud de l'Inde, *B.E.F.E.O.*, t. LXXII, 1975, 191–2; Jan Pieper and Margaret Thomsen, South Indian Ceremonial chariots, *Aarp* 16, Dec., 1979, 1–10.

[54] *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. IV, 1834, 11.

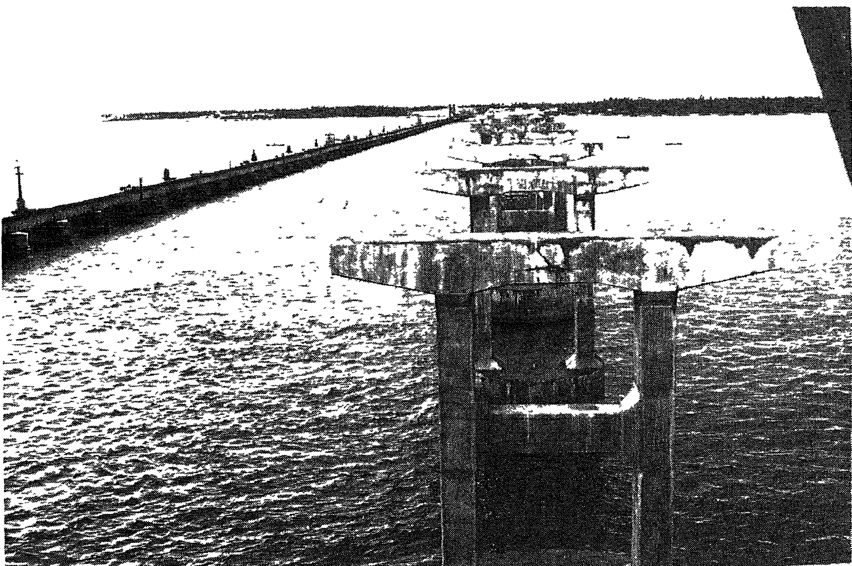
[55] Renseignement rapporté par W. Irvine, in Manucci, *Storia do Mogor*, London, 1907–8, vol IV, 449. Pourtant Manucci qui passa par là dans la seconde moitié du XVIIe siècle ne la signale pas (contrairement à ce que nous avons écrit dans *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, t. I, 103, où nous avons, par inadvertance, attribué au voyageur la remarque de Philips.

S'il est vrai qu'autrefois le dieu de Rāmēśvaram était transporté plusieurs fois par an au moins jusqu'au récif sur un *tēr*, il fallait nécessairement, dans cette zone de dunes, emprunter une route assise sur des fondations solides. Les deux rangées de pierres de taille seraient donc antérieures au XVe siècle, et la couche de pierrailles étalée au milieu, vraisemblablement pour faciliter la marche des pèlerins et épargner à leurs pieds les épines de *babūl* qu'on trouve un peu partout, pourrait être attribuée au malheureux gendre du *Setupati*.

CONCLUSION

Tous les chemins de l'Inde pouvaient mener à Rāmēśvaram. Bordés d'arbres, jalonnés de gîtes d'étape, ils formaient un écheveau embrouillé de pistes dont l'état dépendait de l'intérêt que leur portaient les autorités locales. Jusqu'à Maṇṭapam les pèlerins avaient la possibilité de cheminer à leur guise, de choisir les voies les plus diverses en fonction de leur dévotion ou de leur fantaisie, mais, arrivés au bout de la péninsule, ils devaient nécesairement emprunter la voie que suivit Rāma lui-même. Cela explique les efforts qui ont été faits, au cours des âges, pour construire une voie dallée facilitant sur l'île les déplacements du dieu de Rāmēśvaram, et aménager pour les pèlerins la chaussée submergée de PāmpaN qui constituait pour la navigation une gêne à laquelle on a aussi essayé de remédier.

Pl. I. La ligne de récifs entre Maṇṭapam et PāmpaN (A).



a. Le pont de chemin de fer et le pont routier en construction (côté Ouest).

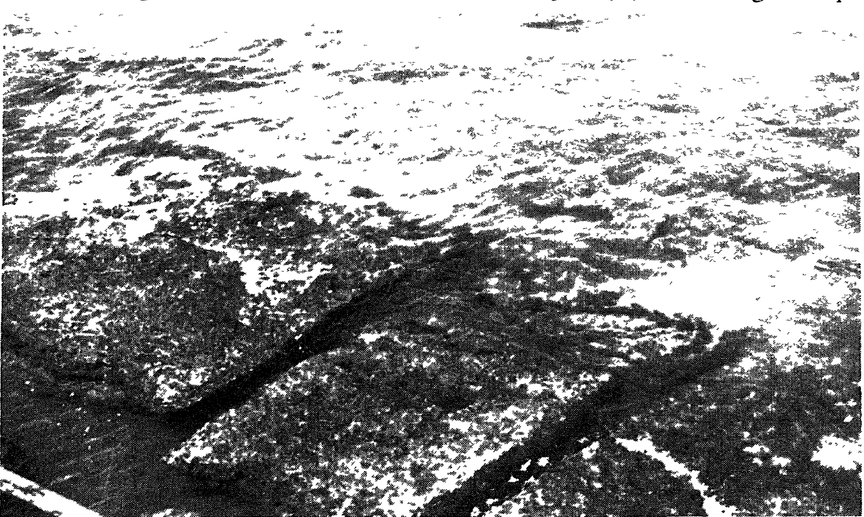


b. Le pont de chemin de fer (côté Ouest).

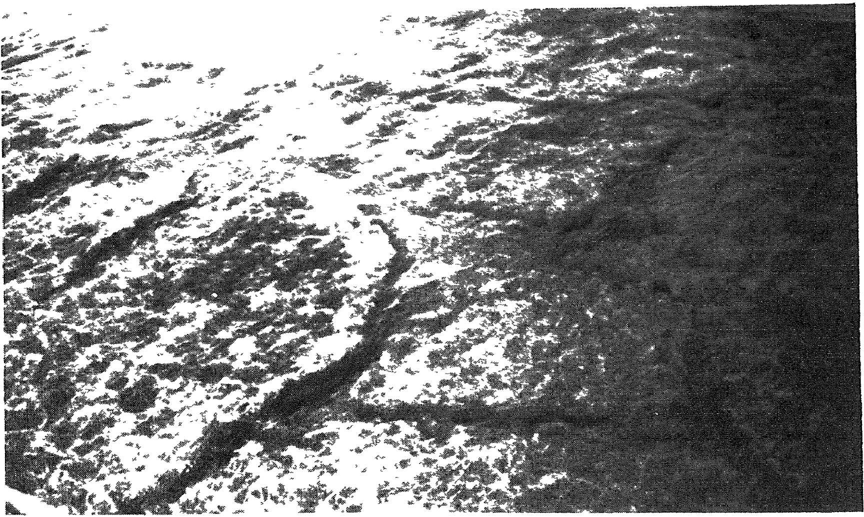




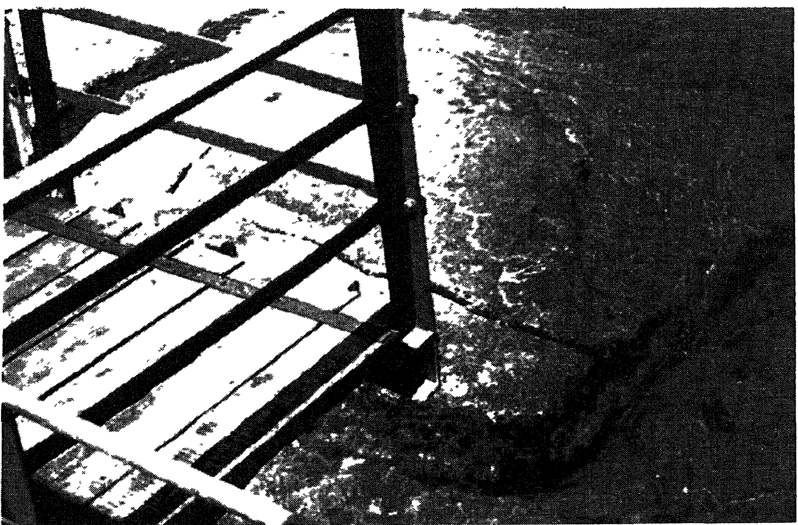
Pl. II. La ligne de récifs entre Manṭapam et PāmpaN (B): blocs de grès de plage corallien, d'Est en Ouest.

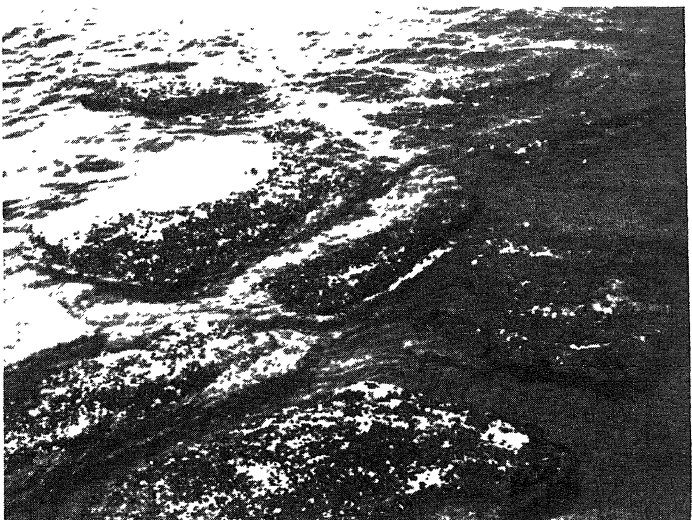


a.

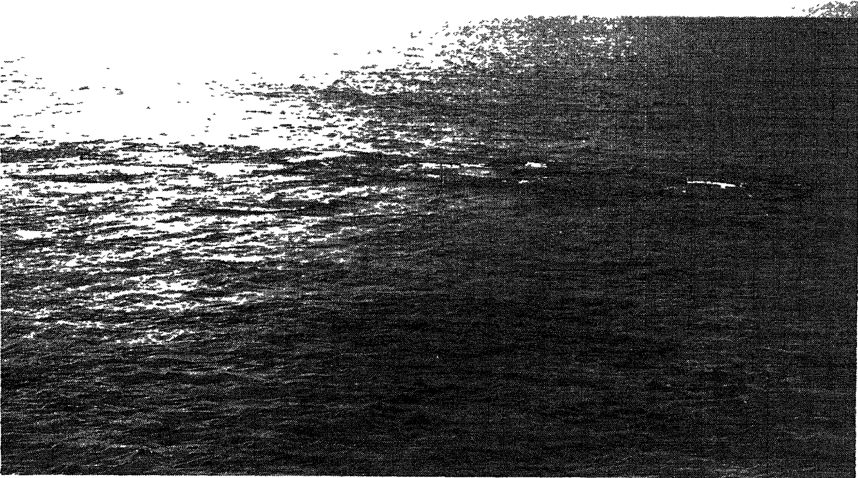


b.

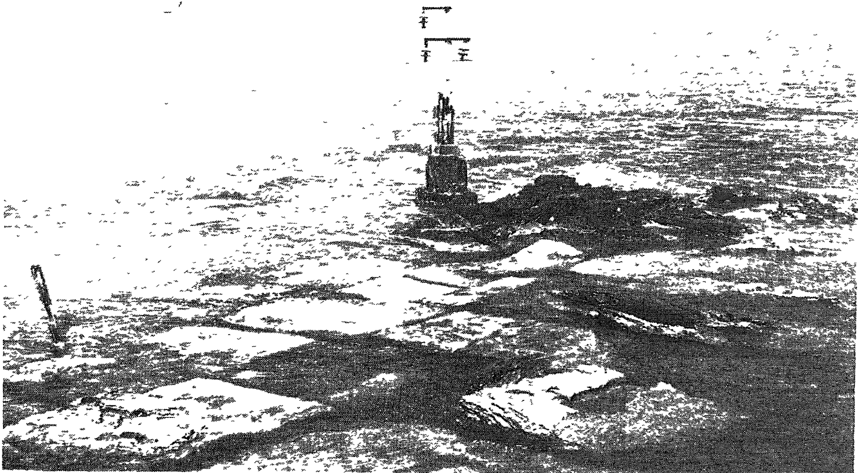




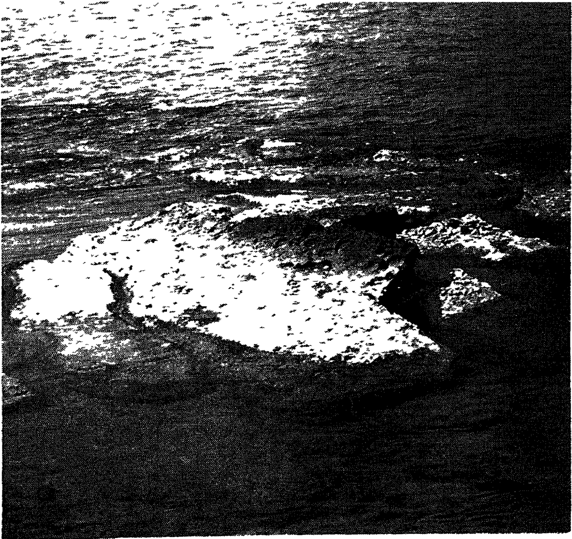
Pl. III. La ligne de récifs entre Maṇṭapam et PāmpaN (C): blocs de grès de plage corallien, d'Est en Ouest.



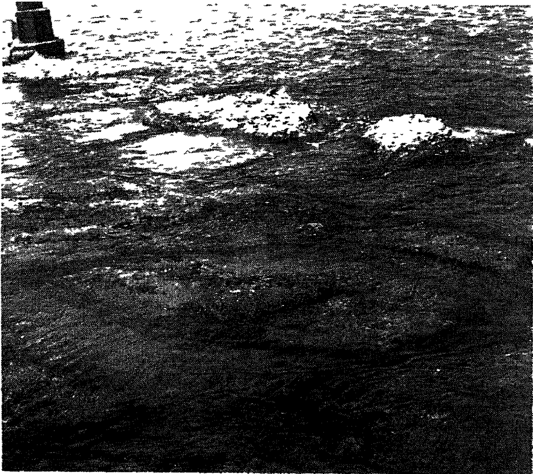
a.



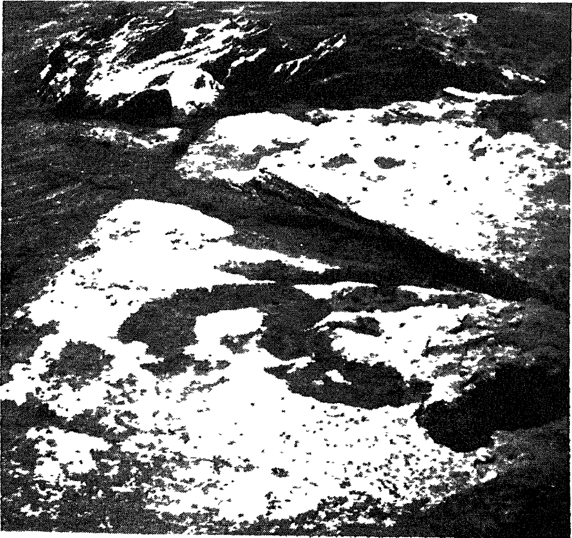
b.



c.



d.



e.

Pl. IV. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (A).



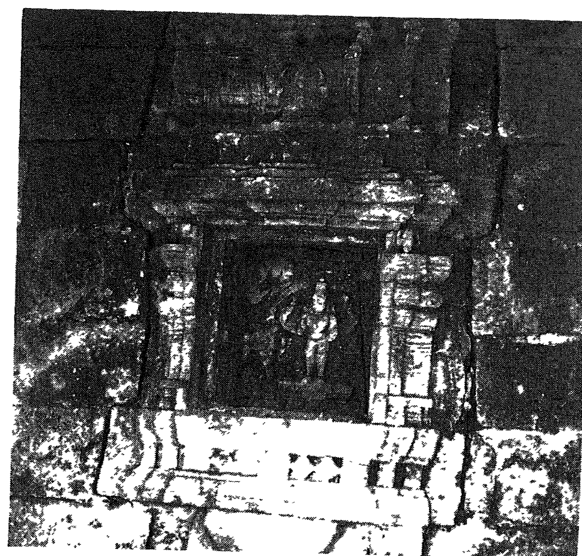
a. Kāṭṭuppiḷḷaiyārkōvil: au premier plan un *cumaitaṅki*.



b. Kāṭṭuppiḷḷaiyārkōvil: le gîte d'étape.



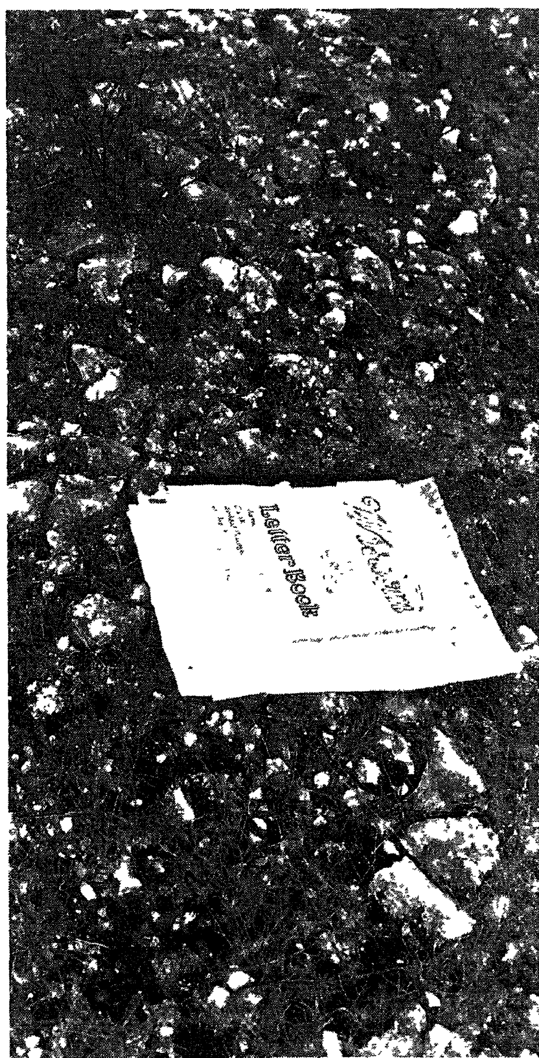
c. Cemmamaṭam: le gîte d'étape.



d. Le même: intérieur.

Pl. V. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (B): près de Meyyampuḷi.


a. L'ancienne chaussée.



b. Conglomérats calcaires.


c. Les dalles de grès.

Pl. VI. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (C): près de Meyyampuḷi.



a. Le gîte d'étape abandonné.



b. Le même: intérieur.



c. La chaussée bordée d'un *cumaitaṅki* brisé.



d. La dune qui recouvre la chaussée.

Pl. VII. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (D): à Ēkāntarāmarkōvil.


a. Les restes d'Uṭaiyartēvarmaṭam.


b. Le *maṇḍapa* à côté du temple d'Ēkāntarāmar


c. La chaussée.


d. Jonction de la vieille et de la nouvelle route.

Pl. VIII. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (E): à 1 km à l'Est de Taṅkaccimaṭam.



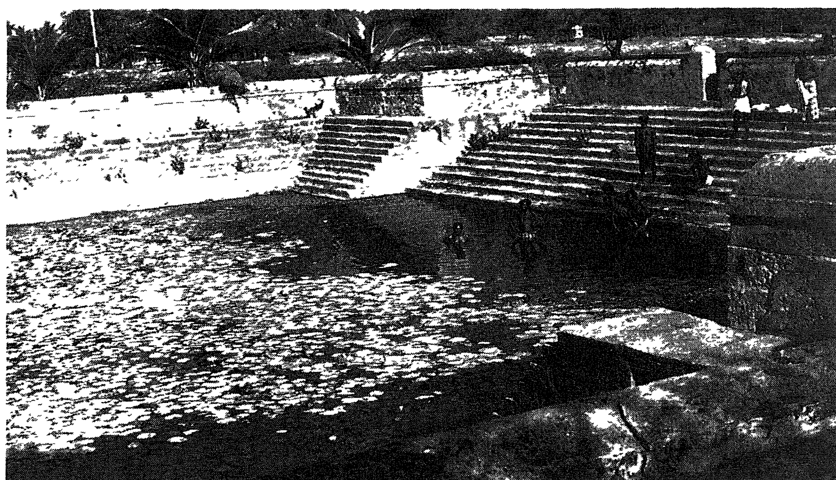
a. Le gîte d'étape.



b. Le même: intérieur.

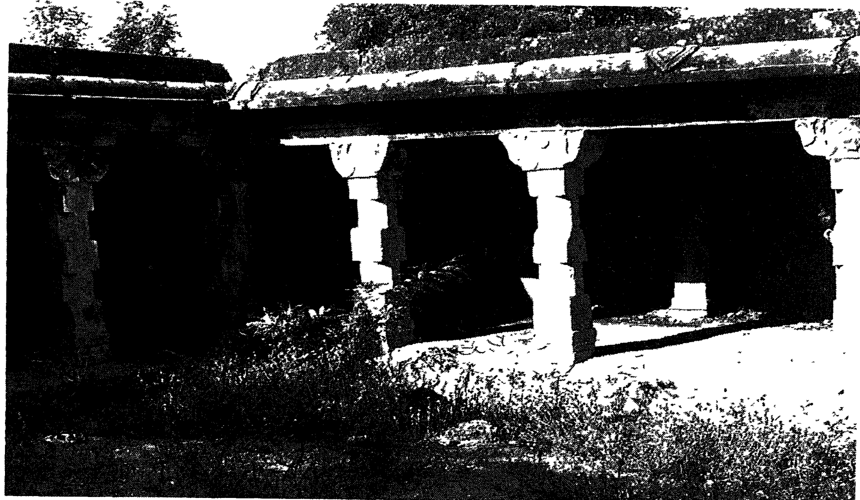


c. L'enceinte.

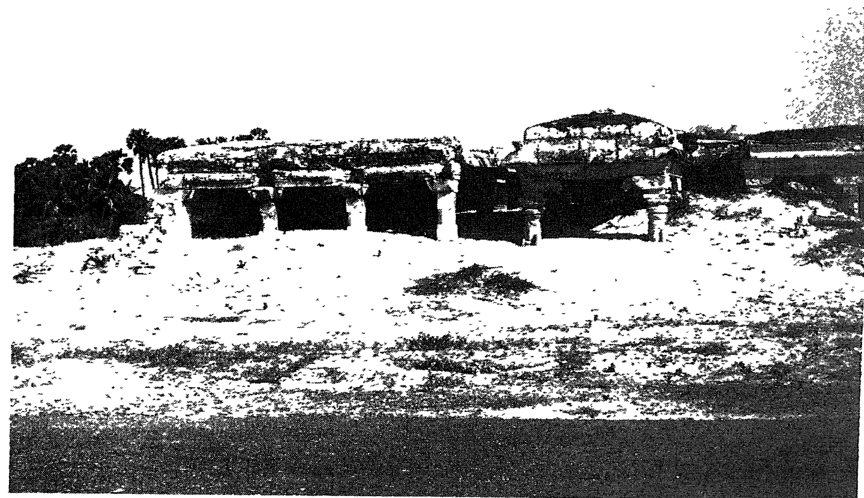


d. Le *kuḷam*.

Pl. IX. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (F).



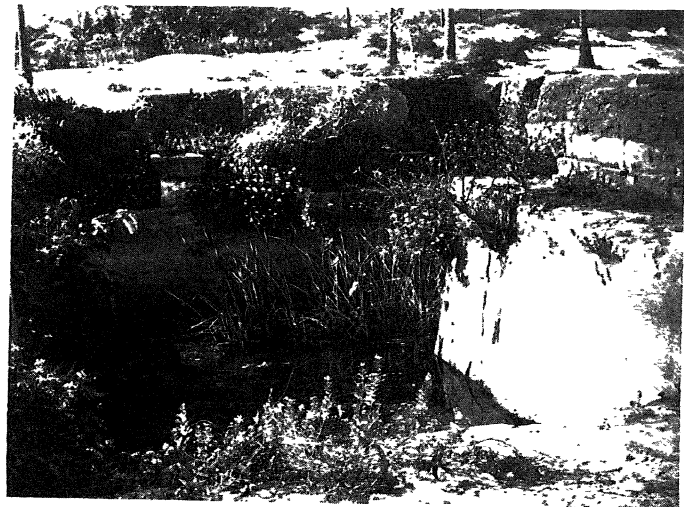
a. Un gîte d'étape au centre de Taṅkaccimaṭam.



b. Narikkuṭi cattiram.



c. L'enceinte en ruines.

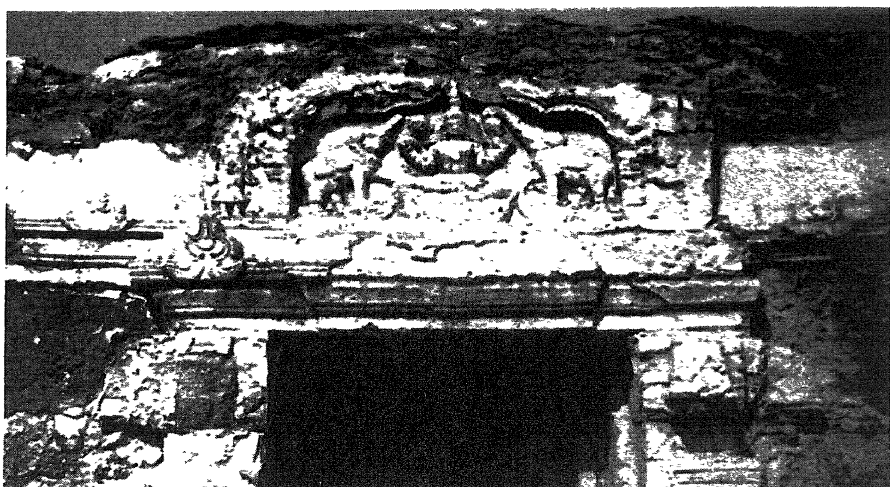


d. Le puits à escaliers.

Pl. X. La vieille route de Rāmēśvaram à PāmpaN (G): au Nord de la gare de PāmpaN.



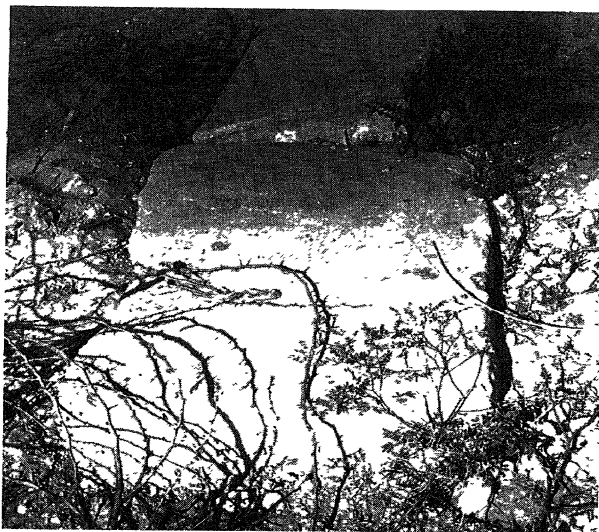
a. Le grand *kuḷam*.



b. L'entrée du *cattiram*.



c. La chaussée.



d. La chaussée: détail.



e. Les dernières dalles avant d'arriver à la mer.

LES INSCRIPTIONS DU TEMPLE DE VIṬHALA À HAMPI

PAR

VASUNDHARA ET PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

Vijayanagar doit être classé parmi les plus grands sites archéologiques du monde. Sur 30 km^2 environ sont dispersés quelques centaines de monuments, temples, vastes complexes ou simples sanctuaires, gopura, pavillons, avenues, portiques, fortifications, canaux, bassins, ponts, etc., ouvrages d'art qui ont presque tous été édifiés dans une période de temps assez restreinte, dans ce qui a été une des plus brillantes capitales d'Asie aux 15eme et 16eme siècles. L'on ne possède pas encore d'inventaire exhaustif de ce site. Un compte provisoire des monuments arrive déjà au nombre de cinq cents. Il est aussi certain que ce site intéresse toutes les branches de l'archéologie, architecture religieuse, militaire, civile, urbanisme, irrigation, alimentation en eau, épigraphie, etc.

Le site est bien connu depuis les premiers débuts de la recherche. Le pionnier de l'archéologie indienne, le Colonel MACKENZIE, en a fait, en 1800, une carte, bien approximative mais remarquable pour son époque[1]. Vijayanagar reste cependant très peu étudié, très peu relativement à sa richesse. Des travaux de conservation y ont été menés dès les débuts de l'Archaeological Survey of India. Au début du siècle Longhurst a inauguré un levé de plan et des réparations des principaux monuments, a fait un guide rénové récemment par D. Devakunjari.[2] Depuis quelques années l'intérêt se concentre de plus en plus sur Vijayanagar, que ce soit les Services Archéologiques de l'Inde qui ont entrepris des fouilles dans la zone du palais ou le Gouvernement de l'Etat du Karnâtaka qui projette de développer le tourisme.

Il importe avant tout de faire un inventaire détaillé des nombreux monuments et un relevé complet des inscriptions. Car si l'on sait que le site est riche, l'on n'en connaît pas encore toutes les richesses, même celles qui sont en surface, pour ne rien dire de celles que des fouilles ont chance de mettre au jour.

Vijayanagar est implanté sur la rive droite de la Tuṅgabhadrā, avec une extension sur la rive gauche appelée Ānegoṃdi. La rivière qui coule d'Ouest en Est décrit une grande courbe, montant vers le Nord pour reprendre sa direction générale Ouest-Est. La partie la plus

[1] Echelle 1 inch pour 450 yards. Cette carte est conservée aux National Archives of India, New-Delhi (voir *Catalogue of the Historical Maps of the Survey of India*, 1975: n° F, 189/3). Elle est reproduite dans *MARG*, Bombay, 1981. Il en existe une autre version très proche à l'India Office.

[2] *Hampi* by D. Devakunjari, Archaeological Survey of India, New Delhi, 1970.

ancienne de la ville est à l'Ouest entre une colline appelée Hemakūṭa et la rivière; l'occupation en est attestée dès le 6ème siècle ainsi que la présence d'un temple śivaïte, celui de Virūpākṣa. Cette partie de la ville est proprement appelée Hampi, lequel nom a été par la suite étendu à l'ensemble du site. A partir du 14ème siècle le site est devenu le siège d'une capitale et s'est développé considérablement dans la direction de l'Est et du Sud-Est, en fonction du relief dont les grandes lignes sont dessinées par trois chaines de collines étalées d'Est en Ouest. L'une part du Hemakūṭa déjà mentionné à l'Ouest, se prolonge par le Mataṅgaparvata, le point le plus haut de la topographie du site (520 m) et après une rupture brusque par un nouveau massif allant jusqu'à l'extrémité de la ville. Une autre chaîne s'étend au Sud d'Ouest en Est et sur toute la largeur du site. La troisième est au Nord le long de la rivière au sommet de sa courbe. Le centre de la capitale, résidence royale et quartiers résidentiels, était au Sud de la chaîne méridionale, laquelle est hérissée d'un long rempart, partie Nord du mur d'enceinte de la cité proprement dite. En dehors de ce mur il y avait plusieurs quartiers que l'on peut dénommer faubourgs et qui semblent avoir eu une remarquable orientation religieuse. Les plus notables sont au Nord entre le mur principal et la rivière: Kṛṣṇāpura dans la vallée entre la chaîne méridionale et la chaîne centrale, Virūpākṣāpura entre la chaîne centrale et la rivière, Acyutāpura dans la trouée de la chaîne centrale, Viṭhalāpura entre la chaîne centrale et la chaîne septentrionale dans l'angle Nord-Est de la ville.

Ces quartiers hors-les-murs de Vijayanagar sont appelés *pura* dans les inscriptions. Les noms de Virūpākṣāpura, Acyutāpura et Kṛṣṇāpura sont bien attestés. Celui de Viṭhalāpura ne l'est pas dans les inscriptions anciennes à notre connaissance[3]. Cependant il est couramment utilisé aujourd'hui et nous pouvons l'accepter par analogie avec les noms des quartiers voisins. La désignation ancienne est la forme abrégée «Viṭhala» d'après le nom de la divinité. C'était la désignation du temple et aussi du faubourg entier incluant les résidences des habitants. Par exemple un donateur se fait désigner dans une inscription par les mots «śrī viṭhalada naṃmāḷuvārulu» littéralement «Naṃmāḷuvār de Viṭhala», c'est-à-dire «résident de Viṭhalāpura».[4]

Ces *pura* sont des entités bien définies par une destination religieuse et un plan d'une ordonnance remarquable commun à tous dans ses grandes lignes. Chacun d'eux est en effet organisé pour une figure divine et en fonction du rituel exécuté pour elle. Produit d'un projet architectural élaboré et bien défini, il doit être étudié comme un tout. Les relations entre les différents édifices qui y sont implantés doivent être particulièrement étudiées et même si l'on concentre son attention sur un monument particulier, il ne faut pas perdre de vue qu'il est une partie d'un ensemble. Sa fonction ne se comprend qu'à l'intérieur de l'ensemble.

La présente étude est consacrée aux inscriptions du temple principal du faubourg de Viṭhalāpura. Nombre de faits auxquels ces inscriptions font allusion ne peuvent être compris que si l'on connaît la structure et la fonction du temple dans le quartier où il est implanté. Nous décrirons donc brièvement le complexe de monuments de Viṭhalāpura, avec un essai de déterminer ce qui relie les différents édifices et l'usage qui en était fait.

Cet ensemble occupe donc l'angle Nord-Est de la ville, situé dans la courbe de la rivière entre les deux chaînes de collines, centrale et Nord. Sa superficie est approximativement

[3] Le nom «Viṭhalāpuram» dans les l. 12 et 13 de l'inscription d'Avubhaḷarājuṃgāru dans le temple de Tirumangaiyāḷvār est le nom d'un village voisin de Kaṃpili donné au temple de Viṭhala. C'est donc une localité différente. De même pour le Viṭhalāpura du *sīme* de Garuga offert dans l'inscription XXIV.

[4] Insc. XXI. La forme «Viṭhalu» apparaît dans Insc. V.

1 km², un rectangle de 1500 m dans son axe Ouest-Est et 700 m dans son axe Nord-Sud. Il représente un projet architectural dont l'origine doit être purement religieuse. Il est entièrement commandé par sa destination au service de la divinité appelée Viṭhala qui est une forme de Kṛṣṇa. C'est donc un ensemble viṣṇuïte et nous savons par l'iconographie et les inscriptions qu'il a été administré par des représentants des deux grandes sectes viṣṇuïtes du Sud de l'Inde, les mādhva disciples de Madhva et les Śrīvaiṣṇava disciples de Rāmānuja.

Pour les besoins de la représentation sur terre la divinité est conçue un peu à l'image d'un roi humain. L'idée de base du projet de Viṭhalāpura est que cette étendue particulière de terre est la propriété de la divinité, que c'est le territoire où elle a sa ville et sa résidence, comme un roi a sa capitale et son palais. Cette cité et résidence de la figure divine est disposée de telle sorte que le dieu a son appartement intérieur, secret, et en même temps peut être rendu visible à ses dévots, comme un roi a son palais où il peut se retirer et d'où il peut se montrer à ses sujets.

Le premier service et le plus simple que le fidèle puisse accomplir pour son dieu est d'en regarder l'image. Et l'acte de se montrer à son dévot est la première fonction du dieu, comme c'est un devoir pour le roi de se montrer à ses sujets. C'est pour le dieu la première forme et la plus simple de donner sa grâce (*prasāda*). Une expression commune est que le dieu "donne son *darśan*". Théoriquement la vue du dieu est accessible à tous. L'accès du sanctuaire est réservé aux prêtres desservants, l'accès à la première antichambre aux brâhmanes qui récitent le *veda*; l'accès aux différentes parties du temple est toujours limité de plus en plus à mesure que l'on approche de la divinité. Les classes les plus basses se voyaient peut-être interdire même l'entrée dans l'enceinte du temple.[5] Cependant, comme l'image divine est généralement placée dans l'axe du temple et qu'il y a des ouvertures de toutes les structures successives sur ce même axe, il est possible de voir la statue depuis l'extérieur du temple. Cela est réalisé par exemple dans le cas du temple de Hazāra Rāma à Vijayanagar. Dans le temple de Viṭhala le sanctuaire est bien placé sur l'axe et il y a les ouvertures nécessaires; mais il y a interposition du sanctuaire de Garuḍa. Il y a donc une possibilité théorique du *darśana* pour tous, mais non toujours pratiquement réalisée.

Pour le cas où la statue inamovible du sanctuaire n'est pas visible de l'extérieur du temple, il reste une possibilité de *darśana* du dieu à l'extérieur. Comme le roi qui sort de son palais pour se montrer à ses sujets, le dieu vient se montrer hors de son temple. C'est le but des processions. Dans le rituel régulier elles sont accomplies quotidiennement à petite échelle et occasionnellement en grande pompe. On appelle "*nityotsava*" «fête quotidienne» la procession d'un double en bronze de la statue du sanctuaire, ou à défaut d'un emblème du dieu, autour du *vimāna* en gardant le monument à sa droite (*pradakṣiṇa*). Il y a de même une procession chaque quinzaine du mois, le jour de la nouvelle Lune et celui de la pleine Lune. Il y a une procession mensuelle à plus grande échelle. La procession annuelle est la plus grandiose. Faite à l'extérieur de l'enceinte du temple, dans les rues de la ville, elle attire des foules de pélerins. Elle peut durer plusieurs jours, une monture différente étant chaque fois donnée au dieu, char, milan (Garuḍa), éléphant, cheval, etc. L'on sait que ces processions avaient lieu dans le temple de Viṭhala par des inscriptions qui les mentionnent (insc. I, III, etc.).

Un autre service parmi les plus couramment exécutés encore aujourd'hui, est une offrande

[5] Voir P. Filliozat, *Le droit d'entrer dans les temples de Śiva au XI*[e] siècle, in *Journal Asiatique*, Paris, 1975.

de lumière à la divinité. Ceci est appelé *nirājana*. Le prêtre utilise un plateau sur lequel est placé un morceau de camphre enflammé (*ārati*). Il le présente à la divinité et lui fait décrire un cercle, trois fois, devant la tête, le cœur et les pieds de la statue. Ensuite il présente le plateau aux fidèles qui placent les mains devant la flamme et les retournent ensuite devant leur visage. Ce rite s'accomplit auprès de la statue du sanctuaire pour ceux qui peuvent en approcher. Il peut être accompli aussi auprès de l'image itinérante lors des processions. Lors des processions de char dans les rues de la ville, un prêtre se tient toujours sur le char à côté de la statue pour exécuter ce rite d'offrande de lumière pour tout fidèle quel qu'il soit.

Le culte comporte généralement seize services (*upacāra*) dont le plus important est l'offrande de nourriture. Le prêtre présente un plateau sur lequel sont posés divers mets. Sous la forme la plus simple, c'est aujourd'hui une noix de coco et des bananes qui sont offertes. Le prêtre casse la noix de coco et ouvre la banane pour simuler la consommation par le dieu. Le tout est rendu au fidèle ensuite. La nourriture ainsi rendue au dévot après offrande au dieu est appelée "grâce (*prasāda*)". L'offrande retournée est tenue pour être la grâce même de la divinité. Ce rite s'accomplit auprès de la statue du sanctuaire ou auprès de celle de la procession hors du temple.

Nous avons cité trois des rites les plus courants et qui permettent un contact, un échange direct entre la divinité et le fidèle. L'on peut dire que l'ensemble de Viṭhalāpura est construit en fonction de ce type de rituel. Son plan général comporte en effet deux structures différentes. Une vaste enceinte rectangulaire enferme un monument (*vimāna*) entouré d'une vaste cour et dont le centre d'intérêt est le sanctuaire placé dans l'axe. Le sanctuaire est précédé de deux antichambres relativement étroites et deux salles hypostyles de plus en plus spacieuses. Cette enceinte est la résidence du dieu. L'accès du sanctuaire et des antichambres trop étroites pour admettre un grand nombre de fidèles devait être réservé. Un plus grand nombre pouvait entrer dans les salles hypostyles et dans la cour. Mais il y a lieu de penser que tout le monde n'y pénétrait pas. Nous n'avons pas de document direct sur ce point. Mais l'on en possède sur le temple de Virūpākṣa qui est de même structure. Le marchand de chevaux portugais Domingos Paes qui au temps de Kṛṣṇa Rāya réussit à entrer dans le temple de Virūpākṣa, parle de gardiens qui arrêtent les visiteurs[6].

Ceci peut être étendu au temple de Viṭhala dont Paes mentionne le nom et auquel il ne semble pas avoir eu accès. En dehors de l'enceinte du temple de Viṭhala, l'on a une ville, manifestement planifiée autour de cette résidence. Elle s'ordonne le long d'une avenue large de près de 40 m. et longue d'environ 1 km., qui part de l'entrée principale Est et se prolonge vers le Sud-Est jusqu'à un pavillon hypostyle à plate-forme centrale. Ce dernier est un reposoir où la statue amenée en procession était déposée afin d'être l'objet des offrandes des fidèles. Autour de l'enceinte du temple quatre larges avenues permettaient une circumambulation de la divinité hors des murs de sa résidence. Là tout le monde pouvait voir le dieu, faire son offrande, recevoir le *prasāda*. Les fêtes attirent des pèlerins. L'ampleur des espaces réservés à ces processions laisse imaginer que des foules de milliers ou centaines de milliers de fidèles pouvaient se presser autour des chars de procession. La procession de char de Virūpākṣa est encore très populaire de nos jours. Domingos Paes en parle: "dans cette pagode (de Virūpākṣa), en face de l'entrée principale qui est à l'Est, il y a une belle avenue avec de beaux balcons et arcades, dans lesquelles s'abritent les pèlerins qui y viennent et il y a

[6] Voir *The Vijayanagar Empire, Narrative of Domingos Paes*, National Book Trust, New-Delhi, 1977, p. 42.

aussi des maisons pour le logement des gens des classes supérieures; le roi a un palais dans cette même rue où il réside quand il visite la pagode... Quand la fête d'un de ces temples a lieu, on tire certains chars de triomphe qui marchent sur roues, et en même temps des danseuses et autres avec la musique vont au temple, (conduisant) l'idole le long de la rue en grande pompe"[7]. Cette description peut s'étendre à Viṭhalāpura dont les avenues étaient bordées de galeries pouvant servir aux pèlerins ou même abriter un marché temporaire lors de fêtes.

Sur le côté Nord de la grande avenue se trouve un bassin avec un pavillon central. Il servait à des fêtes aquatiques, processions de la statue de Viṭhala sur un radeau, le pavillon central pouvant servir de reposoir où des cérémonies étaient exécutées.

Quelques temples de moins grande dimension sont ordonnés autour de l'enceinte du temple de Viṭhala et le long des avenues. Nous voyons que tous ceux que nous pouvons identifier sont en étroite dépendance du grand temple de Viṭhala, étant dédiés à des figures divines qui lui sont manifestement apparentées.

Sur l'ensemble du site actuel on ne voit pas de traces d'habitations civiles. On sait cependant qu'il y a avait des résidents de ce quartier, par des mentions dans des inscriptions. Les desservants des temples devaient habiter à proximité. Leurs maisons devaient donc être en matériaux périssables, vraisemblablement en pisé, comme c'est encore l'usage dans la construction villageoise d'aujourd'hui; la pierre était réservée aux demeures des dieux et est le seul matériau qui ait survécu à l'abandon de la ville depuis quatre siècles. Il n'en reste pas moins que la destination religieuse est le principal facteur d'explication du plan de Viṭhalāpura.

L'on voit en résumé que cette organisation de la ville repose sur une conception royale de la figure divine et vise non pas tant à permettre au fidèle d'approcher la divinité, mais plutôt à faire aller la divinité auprès du fidèle. C'est un plan architectural qui accorde à la divinité toute la supériorité et la majesté qu'on lui imagine, mais qui en même temps est tout orienté vers la diffusion de la grâce aux hommes.

Si le principe de la distribution de la grâce explique le plan général de Viṭhalāpura, il faut pour comprendre l'organisation du temple proprement dit, prêter attention à d'autres besoins du rituel. L'espace du sanctuaire est trop petit pour qu'on puisse matériellement y réunir tout le matériel de certaines cérémonies. Celles-ci devront donc être exécutées dans des espaces plus grands. A cet effet sont prévus dans l'enceinte du temple des pavillons hypostyles spacieux, généralement pourvus d'une grande plate-forme appelée *vedikā* où est amenée une réplique de la statue du sanctuaire. Un exemple de telles cérémonies est le rituel d'ablution appelé *snapana* dans lequel on doit placer sur un diagramme géométrique dessiné sur le sol de la plate-forme les pots d'eau décorés destinés à être versés sur la statue. Le nombre des pots peut aller de 4 à 1008.

On peut ajouter à cela que certains services, certaines fêtes sont conçus comme des divertissements offerts au dieu, divertissements qui n'impliquent pas un échange avec les fidèles, mais qui peuvent avoir un public limité. On peut les comparer aux divertissements du roi au milieu de sa cour. Cela aura donc lieu à l'intérieur de l'enceinte du temple, dans la résidence, et requiert évidemment un théâtre plus spacieux que le sanctuaire. Nous ne savons pas le détail de ces cérémonies telles qu'elles avaient lieu dans le temple de Viṭhala. Nous avons juste quelques indications précieuses dans des inscriptions. Par exemple nous savons

[7] Ibidem p. 40, 42.

par une inscription qu'il y avait des divertissements de balançoire (*dolotsava*) offerts au dieu et dans quel pavillon ils se déroulaient. La réplique de la statue était apportée dans un vaste et somptueux pavillon attenant au monument principal, installée dans une escarpolette, honorée avec de la musique, etc. Une semblable cérémonie a lieu de nos jours, chaque vendredi soir, dans le temple de Virūpākṣa. Danse et musique sont deux composantes principales des divertissements offerts au dieu. Une salle particulière, peut-être plusieurs étaient prévues à cet effet. Le premier pavillon hypostyle en face du sanctuaire est appelé *raṃgamaṇḍapa* "pavillon de la scène".

On voit donc se dessiner en fonction de la conception de la figure divine et de la vie qu'on lui prête dans la société humaine, la structure générale du complexe de monuments de Viṭhalāpura. On comprend ainsi comment il forme une unité. Il doit donc être étudié comme un tout. L'objet principal de cette étude est les inscriptions qui se trouvent dans l'enceinte du temple. Nous parlerons donc surtout de ce temple, mais sans oublier qu'il n'est que le centre d'intérêt de l'ensemble de Viṭhalāpura. Les inscriptions elles-mêmes nous le rappellent. Car elles font de multiples allusions à des processions, à des monuments, et des propriétés etc. hors de l'enceinte.

La plupart de ces inscriptions ont déjà été répertoriées à l'exception de l'insc. IV découverte par nous et publiées en transcription en écriture kannaḍa moderne, mais n'ont pas été traduites. Il nous a paru nécessaire d'en refaire la lecture et la publication. Nous avons pu en améliorer considérablement la lecture et la compréhension. Cela nous a permis de mettre en lumière des faits importants méconnus jusqu'à ce jour, par exemple la fondation du *dolotsava-maṃḍapa* révélé par l'insc. XIX. Les différences apportées par nous dans la lecture sont si nombreuses que nous avons renoncé à indiquer en note les lectures précédentes. Nous avons fait une traduction complète et la plus littérale possible de ces textes. Leur difficulté vient de l'inconstance de l'orthographe, de particularités dialectales et surtout de la technicité du contenu. L'épigraphie du Sud de l'Inde est encore à ses débuts. Les problèmes actuellement non résolus sont encore plus nombreux que les solutions apportées. Nous présentons en guise d'introduction les éléments positifs que nous pensons avoir pu établir avec certitude, lecture des chiffres, interprétation des mesures et monnaies, opérations financières, dates et lieux, personnages et titulatures, etc.[8]

Nous avons pu faire ce travail, observation sur le site, relevés de plans, estampages d'inscriptions, grâce à des missions qui nous ont été données par l'Ecole française d'Extrême-Orient, régulièrement depuis plusieurs années. Nous tenons donc à exprimer notre gratitude à ses directeurs et à les remercier d'avoir bien voulu mettre à notre disposition les ressources offertes au centre de Pondichéry, ainsi qu'à l'Institut français d'Indologie. Nous devons mentionner à cette occasion l'aide que les dessinateurs de ces institutions, Messieurs Dorairaj, Maréchal et Job nous ont apportée avec tant de bonne grâce. Nous pensons aussi à Messieurs Srinivasan et Zearamulu qui ont fait avec habileté les longs estampages des inscriptions.

[8] Abréviations utilisées. S(outh) I(ndian) I(nscriptions, vol. IV, IX part II, XVI, Madras, 1923, 1941, 1972); A(nnual) R(eports on Indian Epigraphy); I(ndian) E(pigraphical) G(lossary by D.C. Sircar); T(irupati) D(evasthanam) Rep(ort on Inscriptions, Madras, 1930); Kittel (Kannada-English Dictionary, Madras, 1968); Kavali (Pandit C. E., *Kastūri Kośa*, Dharwar, 1965); Kannaḍa Nighaṇṭu, (Kannaḍa Sāhitya Pariṣat 1970–79); Wilson (A Glossary of terms of revenue, etc.)

1. L'emplacement des inscriptions.

Il y a dans l'enceinte du temple de Viṭhala vingt-quatre inscriptions formant un texte suivi et un certain nombre de graffitti, fragments, noms de dévots, etc. Elles sont toutes placées en évidence, proches des points de passage les plus fréquentés dans le temple, sont exposées à la lumière extérieure et sont gravées en lettres d'assez grande taille pour pouvoir être lues sans difficultés de ces divers points. La première en double exemplaire apparaît sur les jambages extérieurs des portes Est et Sud du *raṃga-maṃḍapa* du monument principal, est donc visible pour le fidèle au moment où il entre dans le temple. La plus grande partie des autres inscriptions se trouve dans le monument principal sur l'*adhiṣṭhāna* des murs extérieurs du déambulatoire et du *raṃga-maṃḍapa* sur toutes les façades. Entre 1526 et 1564 à peu près toute la surface de l'*adhiṣṭhāna* a été couverte. Trois moulures de l'*adhiṣṭhāna* se prêtent à porter des inscriptions, la face verticale du bandeau supérieur, la moulure à trois pans sur deux de ses trois faces, oblique supérieure et verticale, enfin la plinthe. Ces inscriptions se trouvent assez haut par rapport au sol de la cour, l'*adhiṣṭhāna* étant placé sur un *upapīṭha* de 1,90 m.; mais en raison de la taille des lettres (3 à 5 cms de haut) elles sont lisibles pour un observateur qui se trouve dans la cour. Quelques inscriptions apparaissent sur des monuments secondaires parce qu'elles ont un rapport particulier avec eux, construction du *maṃḍapa* à cent piliers, etc. Si l'inscription de fondation du *maṃḍapa* de la balançoire n'est pas gravée dans le pavillon à 56 piliers qui doit, pensons-nous, être identifié comme étant le dit *maṃḍapa*, c'est que ce pavillon n'a pas de mur et a ses piliers et sa base si chargés de décoration sculptée qu'il n'y a pas d'espace libre propre à l'inscription.

Le cas des graffitti placés sur le sol répond à un rite, celui du dévot qui, pour marquer son humilité non seulement par rapport au dieu mais aussi par rapport aux dévots du dieu, désire que la poussière des pieds des dévots soit placée sur son corps, ce qui se réalise quand son nom ou son image gravés sur le sol de la cour, d'une marche d'escalier, d'un passage de *gopura*, etc. sont piétinés par les fidèles qui vont dans le temple faire un culte.

2. Langues et écritures.

Quatre langues ont été utilisées dans le temple de Viṭhala: kannaḍa (22 inscriptions en comptant les doubles), sanskrit (3 inscriptions), telugu (2 inscriptions), tamoul (1 inscription). L'inscription II est trilingue, kannaḍa, telugu et tamoul.

Les inscriptions kannaḍa et telugu sont dans la même écriture kannaḍa. Les formes particulières à l'écriture telugu (celle de *ka* par exemple) n'apparaissent pas dans les inscriptions telugu de Haṃpi. Les inscriptions sanskrites sont en écriture kannaḍa ou nandināgarī. L'écriture kanna*ḍa* est celle bien connue du 16ème siècle. Elle est constante pour la période d'une cinquantaine d'années dans laquelle s'échelonnent les inscriptions. On notera juste une caractéristique de l'inscription de Kṛṣṇa Rāya (ins III). Elle est écrite par deux mains différentes. Dans la première partie il n'est pas fait de distinction entre *ḍa* et *ḷa*; le signe particulier de cette dernière lettre y est ignoré; le *da* dental n'est pas non plus fermé complètement sur la droite et se confond facilement avec le *ḍa*. Dans la deuxième partie on a le signe propre de *ḷa* et le *da* dental est complètement fermé.

La difficulté de lecture de certains passages de ces inscriptions ne provient pas de la forme des lettres déjà bien connue par ailleurs, ni de la gravure généralement grande et nette, mais

de l'usure de la pierre, d'un dommage, parfois volontaire, que l'inscription a subi, ou du fait que la pierre, granit à gros grain, n'était jamais très bien préparée ni polie au moment de la gravure. Quand cette dernière n'est pas très profonde, et si la pierre est trop rugueuse, il y a parfois difficulté à retrouver le dessin d'une lettre dans les infractuosités du support. Pour nous aider dans la lecture nous avons utilisé tous les moyens dont on dispose; lecture sur la pierre, sur un estampage, sur une photographie, avec éclairage rasant. L'observation du dos de l'estampage peut être révélateur. Pour les inscriptions déjà publiées nous pensons avoir pu améliorer notablement la lecture, en particulier pour ce qui est des chiffres.

Si l'alphabet de ces inscriptions est bien connu, les signes des chiffres, des fractions et quelques notations particulières pour des monnaies ou des mesures le sont moins. Nous en donnons donc la description suivante.

Chiffres: 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Fractions:

Une barre verticale représente ¼, une barre horizontale 1/16. ½ est donc représenté par deux barres verticales, ¾ par trois, 1/8 par deux barres horizontales. Quand les barres sont multiples elles sont tantôt séparées, tantôt liées:

1/4	1/2	3/4	1/16	1/8
|	||	|||	—	=

Le principe de notation est que l'on écrit en trois tranches de gauche à droite: le nombre d'unités, puis le nombre de quarts, enfin le nombre de seizièmes. Un zéro indique parfois, mais pas toujours, un nombre nul dans l'une des tranches. Une barre horizontale surmonte parfois un ensemble de deux tranches. Exemples:

0| 1/4
0= 1/8
0|| 1/2

1 3/4 2/16
2/4 2/16
2 1/4 0/16

Le principe de notation des fractions autres que les quarts et seizièmes d'une mesure ou d'une monnaie est que l'on note le nombre des parties supérieur à un ou plusieurs quarts par le signe du ou des quarts suivi du nombre de parties restantes au-dessus du ou des quarts. Une mention de mesure avec fraction s'écrit donc en trois tranches de gauche à droite: le nombre entier, le nombre de quarts et en troisième lieu le nombre de parties restantes. Un zéro indique parfois un nombre nul dans une tranche. Par exemple, étant donnée la mesure de grains appelée *khaṃḍuga* divisée en vingt *koḷaga*, on note:

8 *koḷaga* par | litt 1/4 de *khaṃḍuga* et 3 *koḷaga*
12 *koḷaga* par litt 2/4 de *khaṃḍuga* et 2 *koḷaga*
18 *koḷaga* par ||| litt ¾ de *khaṃḍuga* et 3 *koḷaga*

Étant donnée la monnaie appelée *varāha-gadyāṇa* divisée en dix *haṇa*, on note:

15 *varāha-gadyāṇa* 6 *haṇa* ¾ par ∩ ⁊ ⅆ ∩ ⅆ (insc XIX.VII) litt. 15 *va-ga* + ½ *va-ga* + 1 *haṇa* + ¾ *de haṇa*

1 *varāha-gadyāṇa* 7 *haṇa* ½ par ∩॥୨॥○ (insc XX.V) litt. 1 *va-ga* + ½ *va-ga* + 2 *haṇa* + ½*haṇa* + 0/16 de *haṇa*

Signes spéciaux et abréviations de monnaies et mesures.

Measures de poids et de capacité:

sēru, abrégé en *se*

paḍi abrégé en *pa*

Selon Kittel le *paḍi* serait ½ *sēru*. En fait nous ignorons la valeur absolue à Vijayanagar de ces deux mesures. Elle a pu varier beaucoup selon les époques et les régions et le rapport des deux n'a sans doute pas toujours été constant. Dans les inscriptions du temple de Viṭhala on les voit mentionnées dans les descriptions de denrées composant les recettes des offrandes. Le *paḍi* est employé pour le riz et le *phaseolus mungo*, le *sēru* pour le beurre fondu, les épies. Le *paḍi* apparaît donc pour les denrées utilisées en plus grande quantité, le *sēru* pour les plus petites quantités. Cela nous suggère qu'il devait y avoir alors un rapport inverse de celui noté par Kittel, à savoir 2 *sēru* pour 1 *paḍi*, rapport qui était encore en usage il y a quelques années dans le Nord du Karnāṭaka.

Khaṃḍuga abrégé en *kha*

Koḷaga représenté par le signe S

Le *khaṃḍuga* est une mesure de capacité de grains servant à la semence. Il se divise en vingt *koḷaga*. La superficie d'un champ est déterminée par la quantité de graines (*bījavari*) nécessaire pour l'ensemencer. On voit donc dans la description des donations de terres, celles-ci définies par une mesure de quantité de semence. Exemple: «gade bījavari kha ½ 2 akṣaradalū haṃneraḍu koḷaga bījavari gadenū» (insc XXI. II) Dans cette formule sont placées côte à côte deux énonciations différentes de la même description: «½ *kha(ṃḍuga)* et 2 *(koḷaga)* de semence d'un champ irrigué, en lettres un champ irrigué dont la semence est douze *Koḷaga*».

Monnaies.

Toutes les transactions décrites dans les inscriptions du temple de Viṭhala sont faites sur la base d'une monnaie d'or appelée *gadyāṇa* abrégé en *ga* et divisée en dix *haṇa*. Le *haṇa* est représenté par le signe ƒ.

Il y avait deux variétés de *gadyāṇa* de valeur différente: d'abord le *cakra gadyāṇa* abrégé en *ca ga*, ensuite une autre variété pour laquelle on a au moins quatre désignations différentes: *varaha gadyāṇa* abrégé en *va ga*, *ghaṭṭi (ghaṭi) gadyāṇa* abrégé en *ghaṭi ga*, *ghaṭi varaha gadyāṇa* abrégé en *ghaṭi varaha*, *varaha ghaṭi gadyāṇa* abrégé en *va ghaṭi ga*. Cette variété est aussi représentée par le signe ᔕ suivi de *ga*.

A plusieurs reprises un taux de change est indiqué entre ces deux variétés de *gadyāṇa*. Ce qui est simplement appelé *varaha gadyāṇa* ne doit pas être une troisième variété de *gadyāṇa*, mais une abréviation de *ghaṭṭi varaha gadyāṇa*. Dans l'inscription XX les comptes sont entièrement faits dans la même monnaie et vérifiables; l'on y trouve employés côte à côte les termes *ghaṭṭivaraha ga*, *varaha ga*, *va ga*, ᔕ *varaha ga*. On trouve le mot *varaha* avec *ghaṭṭi*, mais jamais avec *cakra gadyāṇa*. L'on a donc affaire à deux monnaies seulement. L'on n'en connaît pas la valeur absolue avec précision. Les pièces d'or de Vijayanagar du 16ème siècle

qui nous sont parvenues et qui ont été étudiées, ont un poids variable de 51 à 53 grains[9]. Buchanan signale une pièce d'or appelée *varaha*, en cours lorsqu'il visita le Karnāṭaka, de 53 grains et d'un or de 21 carats[10]. Le *varaha* a un peu plus de valeur que le *cakra*. D'après les équivalences données dans les inscriptions, on voit le taux de change varier assez considérablement d'année en année:

X. 1534: 10 ghaṭṭi varaha = 11 cakra ga 4 haṇa.

XI. 1535: 5 ghaṭṭi varaha = 5 cakra ga 7 haṇa ½, soit: 1 ghaṭṭi varaha = 1 cakra gadyāṇa 1 haṇa ½.

XIX. 1554: 4 ghaṭṭi gadyāṇa 3 haṇa ¼ = 5 cakra ga 8 haṇa ½, soit: 1 ghaṭṭi varaha = 1 cakra gadyāṇa 3 haṇa ½.

XXI. 1559: 1 ghaṭi ga = 1 ca ga 3 haṇa (?).

XXIII. 1563: 1 ghaṭṭi ga = 1 ca ga 4 haṇa ¾.

L'on observe ainsi une baisse progressive du *cakra gaḍyāṇa* par rapport au *ghaṭṭi gadyāṇa* sur une période de 30 ans.

Dans XXIV apparaissent deux nouvelles désignations de *gaḍyāṇa* «rāmarājana varaha ga (*varaha gadyāṇa* de (Aḷiya ?) Rāmarāya)» et «viṭa ga (?)» dont nous ne pouvons identifier ni la valeur absolue, ni la valeur relative.

Le *gadyāṇa* dans ses deux variétés est divisé en dix *haṇa* ou *paṇa*.

Mesure de la qualité de l'or.

On trouve dans l'inscription I le terme *baṃṇa* qui doit être le nom de la proportion d'or fin. C'est un *tadbhava* de *varṇa* employé dans ce sens dans un traité d'alchimie (*Rasendracūḍāmaṇi* XIV. 6). Mais c'est un féminin, *varṇikā*, qui est prescrit en ce sens par *Medinīkośa* (p. 13, v. 153, éd Jīv. Vid. Bhaṭṭācārya, Calcutta, 1897): «strī syād utkarṣe kāñcanasya». L'or pur est celui de 16 *baṃṇa*, comme l'indique un passage du *Torave Rāmāyaṇa* (3.8.14): «tōṟidanu tā baḷikavage hadināṟu baṃṇada puṭada ciṃnake nūṟudiyene hoḷehoḷeva hoṃneṟeya rūpakava (forme qui brille cent fois plus que l'or pur de 16 *baṃṇa* ...)», et *Rasendracūḍāmaṇi*, XIV. 6 selon qui les trois meilleures variétés d'or dites *divya* sont de 16 *varṇa*, l'or tiré des mines étant seulement de 14 *varṇa*.

3. *Dates et lieux.*

Toutes les inscriptions sont datées avec précision par l'énumération du quantième de l'année dans l'ère Śālivāhana, le nom de l'année dans le cycle de soixante, le nom du mois, la nature de la quinzaine, le quantième de la *tithi*, le nom du jour de la semaine. Ce dernier manque quelquefois. Dans l'inscription sanskrite (VII) un plus grand nombre de détails astronomiques est donné, constellation, signe du zodiaque, etc. Il faut parfois distinguer la date de l'acte officiel, enregistrement et gravure dans le temple, de la date de l'acte, donation, etc., rapporté dans l'inscription. Un acte tel qu'une donation donnait lieu à une cérémonie pour célébrer laquelle une date faste était choisie. Une éclipse de Lune ou de Soleil est tenue pour une date à l'occasion de laquelle un acte est particulièrement méritoire. Voir Mahābhārata: «ayane viṣuve caiva grahaṇe candrasūryayoḥ / pātrabhūtāya viprāya

[9] Voir A.V. Narasimhamurthy, *The Coins of Karnataka*, Geeta Book House, Mysore, 1975.

[10] Buchanan, A Journey from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar, London, 1807, vol. I, p. 128.

bhūmīṃ dadyāt sadakṣiṇām(lors d'un solstice, d'un équinoxe ou d'une éclipse de Lune ou de Soleil, à un brâhmane qui le mérite on doit donner une terre avec honoraires» (éd. BORI vol. IV, p. 1116).

Les inscriptions du temple de Viṭhala s'échelonnent sur une période de 51 ans, de 1513 à 1564, la période la plus féconde étant celle des années 1530. La dernière inscription précède de deux mois la bataille de Tāḷikōṭa à la suite de laquelle le temple a été abandonné.

Les toponymes sont nombreux dans ces inscriptions, la plupart étant des noms de villages objets de donations. Ils ont parfois disparu de l'usage de nos jours. Nous avons pu les identifier presque tous dans le voisinage immédiat de Haṃpi, mais non dans des districts plus éloignés du Karnāṭaka ou d'Andhra. Un village est généralement situé par les divisions administratives dans lesquelles il est inclus. Les noms de *māgaṇe* et *sīme* sont les dénominations les plus souvent rencontrées, la deuxième étant la division la plus grande.

La capitale est appelée Vijayanagara ou Vidyānagara. Le quartier du temple de Viṭhala est appelé simplement "Viṭhala". A proximité de ce dernier on trouve des mentions de tombeaux musulmans (*gori*), d'un quartier fortifié appelé Maḷalakoṭe sans doute la partie Nord-Est de la ville au Sud-Est de Viṭhalāpura, du gué de Talārighaṭ appelé alors Toḷāra. A noter une liste de points de passage de la rivière Tuṃgabhadrā de chaque côté de la ville, quelques noms de portes (Āṟeśaṃkhara, Udagiri).

4. Personnages et titulatures.

Divinités.

La principale est Viṭhala dont le nom est généralement entouré des mots *śrī* et *dēva*, quelquefois *īśvara*. A l'époque de Sadāśiva une longue titulature sanskrite est donnée au dieu, comme il en est donné à un roi:

anēkakōṭibrahmāṇḍanāyaka "maître de multiples milliers de myriades d'oeufs cosmiques»;
purāṇa «antique»;
puruṣottama «être suprême»;
bhaktajanavatsala «affectueux pour ses dévots.»

On note que ces épithètes présentent la divinité comme le souverain suprême et l'auteur de la grâce.

La parèdre est appelée Lakṣmi dēvi aṃmanavaru.

Les autres figures divines ou saintes de l'entourage de ce couple sont: Ādinārāyaṇa, Lakṣmīnārāyaṇa, Yogavarada-Narasiṃha, les douze Āḻvār du Tamiḻnāḍu et le saint de Kāñci Tirukaci Nambiyāḻvāru, à part Tirumaṃgaiyāḻvār et les trois premiers āḻvār.

Rois et familles royales.

Les inscriptions sont toutes placées sous l'égide d'un roi de Vijayanagar, en l'occurrence Kṛṣṇa Rāya (1509–1529: 4 inscriptions), Acyuta Rāya (1529–1542: 11 inscriptions), Sadāśiva Rāya (1542–1565: 9 inscriptions). Kṛṣṇa Rāya y apparaît aussi comme auteur de donations relatives au temple. Les deux autres apparaissent aussi occasionnellement comme ayant donné leur assentiment à un acte relaté, c'est-à-dire en qualité d'administrateurs. A ce titre apparaît encore Aḷiya Rāma Rāya dans les dernières inscriptions, ce qui montre l'ascendant qu'il avait pris dans les affaires de Vijayanagar.

Le nom propre du roi est généralement suivi de *rāya* pour le premier, de *dēva rāya* pour les

deux autres, puis de *mahārāyaru* «grand roi»; il est précédé d'une longue série d'épithètes sanskrites:

śrīman «porteur de la fortune»;

mahārājādhirāja «roi suzerain des grands rois»;

rājaparameśvara «seigneur suprême des rois»;

śrīvīrapratāpa «fortunée ardeur des héros», métaphore où le roi est dit être l'ardeur héroïque personnifiée;

śrīvīra «fortuné héros».

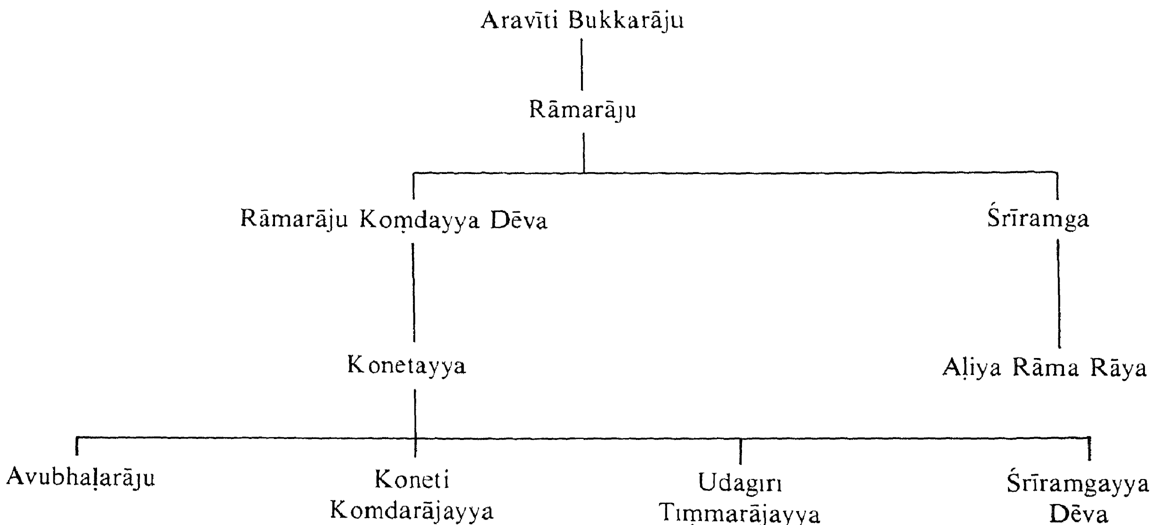
La formule consacrée d'introduction de l'inscription est, après la mention de la date: «alors que le roi ... exerce la royauté sur la terre». A l'époque de Sadāśiva Rāya il est ajouté «étant monté sur le trône de pierres précieuses à Vijayanagar».

Aux côtés de Kṛṣṇa Rāya on voit apparaître deux reines, Ciṃnādēvi et Tirumaladēvi, appelées «paṭa dēvi du grand roi Kṛṣṇa Rāya» et «aṃmanavaru» (insc. I). Une reine (*rājamahiṣi*) Oduva Tirumalaṃma, épouse d'Acyuta Rāya, déjà connue par une *campū* sanskrite, le *Varadāmbikāpariṇaya*, apparaît comme auteur de vers sanskrits à la gloire d'une donation royale (insc. VIII, XV).

Enfin le donateur de l'insc. IV met sa famille en rapport avec un Sāḷuva Narasiṃga Rāya Dēva qui est peut-être le roi Sāḷuva Narasiṃha II (1495–1505).

A l'époque de Sadāśiva Rāya on assiste à la montée d'une famille qui accèdera au pouvoir après la chute de la capitale, la famille Aravīḍu. Le personnage le plus influent à cette époque fut Aḷiya Rāma Rāya gendre de Kṛṣṇa Rāya. Les historiens de Vijayanagar s'accordent pour présenter Sadāśiva Dēva Rāya comme un roi faible qui aurait laissé les rênes du gouvernement dans les mains de ce célèbre personnage. Ce fait n'apparaît pas directement dans les inscriptions qui ne contiennent évidemment que les formules officielles attribuant le pouvoir au roi en titre. Mais l'on peut voir un reflet de l'autorité d'Aḷiya Rāma Rāya et de son activité administrative, dans le fait que l'inscription XX place bien l'acte qu'elle relate sous la protection du roi règnant, mais précise qu'il «a été fait sur l'ordre de Aḷiya Rāmapayya Dēva Mahā Arasu».

Quatre frères de la même famille, apparaissent comme auteurs de donations à Viṭhalāpura. Ce sont des neveux d'Aḷiya Rāma Rāya, fils de Śrīraṃga qui était le frère cadet de leur grand-père. L'arbre généalogique est en simplifiant, le suivant:



L'aîné des quatre frères est le fondateur et donateur du temple de Tirumaṃgaiyāḷvār (1556). Les trois autres sont les donateurs des inscriptions XXI, XIX et du fragment XXV respectivement. La donation la plus importante, après celle de Kṛṣṇa Rāya et de ses reines, émane d'Udagiri Timmarājayya qui doit être le fondateur du célèbre *maṃḍapa* de la balançoire.

La puissance de cette famille apparaît dans sa titulature déjà presque royale. Le nom de chacun de ses membres est régulièrement suivi des mots «dēva mahā arasugaḷu». Elle est originaire d'Andhra. Elle a une appartenance religieuse bien définie. Elle est brâhmane, pratiquant la lecture d'une branche *yajus* du *veda*, suivant le *sūtra* d'Āpastamba et appartenant au *gotra* Ātreya. Elle est d'obédience śrīvaiṣṇava. Plusieurs de ses membres se donnent comme maître un śrīvaiṣṇava, Śrīraṃgācārya fils de Kaṃdāḷa Bhāvanācārya. Avubhaḷarāju se donne comme maître un autre śrīvaiṣṇava célèbre, Tirumala Avuku Tiruveṃgaḷācārya. Ces deux maîtres appartiennent à deux familles śrīvaiṣṇava célèbres, Avuku Tātācārya et Kaṃdāḍai. La famille Āravīḍu a multiplié les fondations dans les grands temples viṣṇouïtes du Sud de l'Inde et a apporté une couleur śrīvaiṣṇava à la vie religieuse du temple de Viṭhala à Haṃpi.

L'inscription XVIII émane d'un donateur du nom de Koneṭi Timmarājayya fils de Koṃḍarāju. En l'absence de tout autre détail et de titres, l'on ne peut être sûr qu'il s'agisse d'autres membres de la famille Āravīḍu. Mais l'on trouve ces deux noms dans cette famille. Ce pourrait être le Koneṭi Koṃḍarājayya de XXII et un de ses fils, ou un autre neveu d'Aḷiya Rāma Rāya, à savoir le petit-fils de Timmarāja qui fut le frère aîné de Śrīraṃga père d'Aḷiya Rāma Rāya.

Religieux.

Parmi les donateurs apparaissent trois figures importantes de religieux. Tout d'abord Vyāsa Rāya, le grand docteur *mādhva* qui a laissé une œuvre philosophique et religieuse sanskrite très importante dans l'histoire de la secte fondée par Madhva et qui a sans doute eu une activité d'administration et de propagande religieuse reamarquable. Sa légende où transparaît certainement un peu d'histoire en fait le maître de Kṛṣṇa Rāya. Ceci est confirmé par l'inscription III qui rapporte une donation du roi avec ordre de donner une part du prasāda de l'offrande «au maître Vyāsa Rāyaru (guruvugaḷu vyāsarāyarige)». D'autre part Vyāsa Rāya à qui est attribuée la fondation du temple de Yantroddhāraka Hanumant à Haṃpi, a installé une statue de Yoga Varada Narasiṃha dans la cour du temple de Viṭhala (insc. VII). L'on sait aussi qu'il a son *samādhi* dans une île de la Tuṃgabhadrā à à peine 1 km en aval de Viṭhalāpura.

Un membre de la famille Tāḷapāka de Tirupati qui compte plusieurs poètes et musiciens qui ont consacré leur art à la dévotion viṣṇouïte, est le donateur de l'inscription VI. Avec ce personnage apparaît le lien étroit qui devait exister entre le temple de Viṭhala et le temple de Veṃkaṭeśvara à Tirupati.

Avec Avuku Tiru Veṃgaḷa Ācārya, fils de Avuku Tātācārya, se manifeste l'influence grandissante des Śrīvaiṣṇava. Dans la légende de cette famille un ancêtre de ce donateur, Ettūr Narasiṃhācārya serait venu à Hampi au XVème siècle et aurait converti au viṣṇuïsme le roi Virūpākṣa Rāya II. Cette famille avait son centre à Kāñci au Tamiḻnāḍu.

Le même personnage est le maître d'un des quatre frères Āravīḍu. L'on a aussi vu ci-dessus le rapport de ces derniers avec un autre maître śrīvaiṣṇava de la famille Kaṃdāḷa ou Kaṃdāḍai (voir aussi insc. XVII).

Officiers.

La dévotion et l'exemple du maître ont pu entrainer des personnes de l'entourage royal. On voit ainsi parmi les donateurs des *mahāmaṃḍaleśvara*, titre qui indique une fonction d'officier gouverneur d'un territoire, Cikka Timmappa (insc. IX), Bukkarāju (insc. XVII); deux personnages ayant le titre de *nāyaka*, sans doute plus modeste, Śrīdappa Nāyaka (insc. X), Mallappa Nāyaka (insc. XII); un officier du nom de Raghuvappa Nāyaka chargé du dais royal (insc. XIII–XIV); un officier de plus haut rang, Veṃkaṭādri qui a le titre de *rāyasa*, ambassadeur ou chargé d'une fonction administrative élevée.

Autres donateurs.

Parmi les plus riches donateurs au temple , l'on voit un certain Naṃmāḷuvārulu qui se dit tout simplement «résident de Viṭhalāpura». Un comptable du temple, Konappa, a eu assez de dévotion et de fortune pour faire une donation (insc. XXIV). Un marchand de bois de santal, Tippi Seṭṭi, fait installer des statues des Āḻvār. Un batelier, Bougaṃna, offre au temple les revenus de points de passage de la rivière; c'est la donation la plus modeste de toutes.

Personnel du temple.

Il n'apparaît pas de personnages de prêtres. Mais les inscriptions étant presque toutes des relations de donations, l'administration du temple transparaît quelquefois. Le trésor (*bhaṃḍāra*) est souvent mentionné; le trésorier (*bhaṃḍāradavaru*) est parfois nommément désigné, Hire Timmayya (insc. III), Konappa (insc. XVI, XXIV), Peddināyiṃgāru (? insc. XVII). L'inscription XVI a l'intérêt de faire une longue liste des personnes entre qui le *prasāda* est réparti; et la plupart semblent être attachées au temple: d'abord l'administration du temple appelée «dēvara stāna» (dēvasthāna) comme encore aujourd'hui, ou «guḍiya stāna» (insc. XXII), les officiers (dēvara stānikaru) au nombre de cinq portant les noms de Demayya, Narasayya, Vīrappa, Cikka Vīrappa, Puruṣottama, un danseur appelé Raṃgayya, le comptable (sēnabōva) Konappa, des Bhāgavata c'est-à-dire des récitateurs-chanteurs de textes sacrés, hymnes à Kṛṣṇa, etc., le serviteur «préposé à l'horloge», etc. On notera enfin un personnage sans doute important, puisque c'est sur son ordre que se fait une donation, celle de la dorure du gopura Est par Raghuvappa Nāyaka; il s'appelle Tiruveṃgayya et est désigné comme «cāttada śrīvaiṣṇava». Ceci est un nom d'une sous-caste de śrīvaiṣṇava, inférieurs, parfois classés comme śūdra, mais admis dans les temples des Śrīvaiṣṇava et voués à des services importants; ils sont connus à Tirupati par exemple.

5. Actes relatés dans les inscriptions. Propriétés du temple.

Il y a six mentions de constructions de monuments: *gopura* (insc. I), pavillon à cent piliers (insc. II), sanctuaire d'Ādinārāyaṇa (insc. IV), de Narasiṃha (insc. VII), des Āḻvār (insc. IX), pavillon de la balançoire (insc. XIX). Pour le reste il s'agit de donations. Hormis les dons *suvarṇamēru* et *ānandanidhi* faits à des brâhmanes par Acyuta Dēva Rāya et qui n'ont pas de rapport avec le temple, toutes les donations sont destinées à Viṭhala, dons de terres, champs ou villages entiers dont le revenu doit servir à financer des rituels, don des droits et taxes prélevés sur un village, don des droits de passage en bateau en divers points de la rivière Tuṃgabhadrā, dons d'or, de sommes d'argent, d'objets de culte, don de vaches dont le lait servira à fabriquer du beurre fondu pour alimenter des lampes.

Dans tous les cas un capital en terre ou en argent est donné au temple. Le revenu de la terre est celui des récoltes en céréales, fruits, etc. et aussi celui des droits et taxes de diverses sortes. Ces derniers sont énumérés dans une liste qui n'est pas sans variantes, mais apparaît cependant stéréotypée (voir insc. I, etc.). Villages et terres étaient loués et affermés. Les noms des fermiers sont parfois donnés (insc. XXI, etc.). Une donation à un temple est toujours déclarée être définitive et perpétuelle. Mais la propriété du temple n'est pas inaliénable. On voit plusieurs cas d'échanges de terres (insc. I, XXI, XXIV) et même un achat d'une terre du temple (insc. XXIV. VI). Le cas le plus notable est l'échange d'une terre toute proche du temple, puisqu'elle est située à l'extrémité Est de la grande avenue de Viṭhalāpura contre une autre terre de localisation plus éloignée. La raison de cet échange transparaît dans le fait qu'il nous est dit que lors des processions la statue du dieu doit être amenée sur ladite terre appartenant au donateur qui finance la procession. Le donateur désirait avoir la présence de la divinité sur ses terres. Il devait donc acquérir une propriété dans les limites habituelles des processions, donc acquérir une terre toute proche du temple. Et cela n'avait dû être possible qu'en acquérant une terre qui appartenait au temple.

Dans le cas d'une donation d'argent, il est clairement dit qu'il s'agit d'un capital que le temple fait fructifier en le prêtant à intérêt. Le revenu de ce capital est ainsi prévu et destiné à financer des rituels. Cette pratique existe encore aujourd'hui dans des temples du Sud de l'Inde. Le montant de l'intérêt est indiqué dans trois inscriptions, «10 *ghaṭigadyāṇa* par mois pour un capital de 400» (insc. X), «5 *ghaṭi gadyāṇa* par mois pour un capital de 200» (insc. XI et XII), ce qui représente un taux de 2,5 % par mois.

Quelques indications nous sont données sur le revenu des terres en fonction de la superficie, pour l'époque de Sadāśiva Dēva Rāya. Il s'agit de terres irriguées: le revenu annuel d'une terre irriguée dont la semence est de 2 *khaṃḍuga* est 164 *ghaṭi gadyāṇa* (insc. XXI); pour 1/2 *khaṃḍuga* de semence 40 *ghaṭi gadyāṇa* (insc. XXII); pour 12 *koḷaga* de semence 60 *ghaṭi gadyāna* (insc. XXIII). Le revenu annuel est donc de 4 à 5 *ghaṭigadyāṇa* pour une terre irriguée recevant 1 koḷaga de semence.

Il n'est guère possible d'estimer avec espoir d'exactitude le total des propriétés et revenus du temple de Viṭhala. Tout d'abord les inscriptions qui nous sont parvenues consignent de nouvelles donations, ne nous donnent aucune indication sur les propriétés antérieures à 1513 et nous n'avons aucune garantie que la liste des donations ultérieures soit complète. D'autre part toutes les inscriptions ne nous donnent pas des chiffres également précis pour la superficie des terres et le montant des revenus. Enfin la mention d'un village sans plus ne nous donne pas une idée exacte de l'importance de la donation. La dénomination de village peut recouvrir des superficies et des revenus très différents. Dans deux cas seulement le revenu d'un village nous est donné; il varie du simple à plus du double: 270 *ghaṭigadyāṇa* pour le village d'Anaṃtāpura (insc. XX), 600 *ghaṭigady*āna pour le village de Tirumalāpura (insc. XIX). De même la superficie des champs peut varier considérablement. Parmi ceux pour lesquels la précision est donnée l'on voit le plus souvent des superficies inférieures au 1/2 *khaṃḍuga* de semence, mais un champ de 5 *khaṃḍuga* de semence est aussi mentionné (insc. XXIV).

Le total de ce que nous donnent les documents dont nous disposons est: 27 villages, 33 terres de superficie non mentionnée et en sus près de 10 *khaṃḍuga*. Le capital donné en argent s'élève à 915 *ghaṭigadyāna*.

La donation la plus importante est celle de Kṛṣṇa Rāya et de ses reines. La légende fait de

ce roi un des plus grands constructeurs et donateurs du Sud de l'Inde. A Viṭhalāpura il est à la hauteur de sa renommée: construction du pavillon à cent piliers, construction des *gopura* (fondation émanant des reines); donation de 18 villages, quelques terres et droits de passage de la Tuṃgabhadrā; donation par les reines d'un plateau d'or massif de 3,34 kg environ, d'objets de culte en argent, etc. Viennent ensuite les donations de la famille Āravīḍu, qui, même additionnées, ne semblent pas égaler celles de Kṛṣṇa Rāya. Le poids d'or du plateau offert par les reines, poids de 991 *gadyāṇa*, est à lui tout seul supérieur au total des cinq donations de capital en espèces faites au temps d'Acyuta Dēva Rāya.

6. Rituels, fêtes, offrandes.

Les donations sont toujours faites en vue de financer des rituels ou cérémonies particulières. Le donateur ne manque pas de préciser la destination précise du fonds qu'il donne. L'on a ainsi dans ces inscriptions des documents précieux relatifs aux cultes qui se sont réellement déroulés dans le temple. Elles ne nous donnent cependant pas une liste exhaustive des rituels pratiqués. En tant qu'actes de donation, elles ne font allusion qu'aux rites qui occasionnent une dépense du revenu du fonds donné. Ces dépenses sont celles de denrées d'offrandes de nourriture, d'huile ou beurre fondu brûlés dans les lampes et sur les torches, de parfums, de fleurs, etc. Par exemple l'inscription XX donne une image assez complète de ce qui est utilisé et dépensé pour le culte quotidien. La donation y est faite pour le culte du lever du soleil de Viṭhala et Lakṣmī: 4 plateaux chaque jour de nourriture pour chacune des deux figures divines (dépense annuelle de 280 *ghaṭigadyāṇa*), 360 *seru* pour l'année de beurre fondu (12 *ghaṭigadyāṇa*), 18 *seru* de morceaux de bois de santal par an (3 *ghaṭigadyāṇa*), pâte de santal (1/2 *ghaṭigadyāṇa* par an), 2 guirlandes de fleurs chaque jour (1 *ghaṭigadyāṇa* par an), 45 *seru* de noix d'arec par an (1 *ghaṭigadyāṇa* 1/2 et 2 *haṇa* 1/2), etc. La dépense totale annuelle est de 300 *ghaṭigadyāṇa*.

Dans le rituel quotidien comportant une suite de services, bain, décoration de vêtements et de fleurs, offrandes de lumière, de parfum, de nourriture, de noix d'arec, etc., l'offrande principale est celle de nourriture. C'est celle qui occasionne le plus de dépense. Celle de midi est plus importante et appelée *mahānaivedya*. La nourriture est présentée à la divinité sur un plateau (*harivāṇa*), lequel est décrit plusieurs fois, par exemple dans l'insc. X: 40 *paḍi* de riz, des légumes, du sel, du poivre, du *sambhār*, du soja, du beurre fondu, de la cassonnade, des bananes, du yaourt, du bétel, liste à quoi sont ajoutées des fleurs et deux lampes; la dépense mensuelle correspondante est de 10 *ghaṭivarāha*. Ceci représente le repas typique du Sud de l'Inde, encore en usage aujourd'hui, où le riz est l'aliment principal accomodé avec divers légumes, épices et sauces, en petite quantité, présentés sur le plateau autour du riz[11]. Il pouvait y avoir des variantes ou des suppléments dans la composition du repas. L'inscription XXIII décrit une offrande de *dose* qui sont des galettes de farine de riz et de phaseolus mungo servies aussi avec divers condiments et sauces dont le détail est donné. Un mets sucré apparaît plusieurs fois, le *khajāya* dont il existe plusieurs variétés.

Les fêtes sont aussi une occasion de dépenses. La dépense mineure est celle d'huile ou beurre fondu pour les lampes et les torches, pour les fleurs, pour la décoration du matériel de

[11] Voir les plateaux à repas sculptés sur pierre placés le long d'un canal auprès de la route de Kāmalāpuram à Haṃpi, près de la fontaine appelée «octogonal pavillion».

procession, les cordes servant à tirer le char, etc. La dépense principale reste celle de nourriture. Les offrandes prévues lors des fêtes viennent sans doute en sus des offrandes quotidiennes. Ceci s'explique par le fait que la nourriture offerte au dieu est ensuite distribuée aux fidèles; elle est alors considérée comme étant la grâce (*prasāda*) du dieu substantialisée et absorbée par le dévot.

Or les fêtes attirent les pèlerins, créant une demande de *prasāda*. L'on ne s'étonnera pas de voir dans l'angle Sud-Est de la cour du temple un vaste pavillon hypostyle, fermé avec une ouverture à la hauteur du plafond servant de cheminée, où se trouvent encore une grande table de pierre et une grande cuve de pierre monolithe, pavillon qui servait donc de cuisine et dont les dimensions suggèrent le volume considérable de la nourriture qu'on y préparait.

Quantités et prix des denrées sont plusieurs fois mentionnées, mais avec trop peu de constance et de précision pour que l'on puisse par comparaison voir s'il y a stabilité des prix. L'on a en effet tantôt le prix total du plateau et l'on ignore les quantités et les prix des ingrédients, tantôt le prix d'un ingrédient sans sa quantité, tantôt la quantité d'ingrédients dans des mesures différentes et dont on ignore le rapport. Le prix du riz apparaît être le même dans les inscriptions XXI et XXIII, à savoir 1/8 de *haṇa* pour 1 *paḍi*.

L'on a vu ci-dessus qu'une terre irriguée dont la superficie est déterminée par 1 *koḷaga* de semence donne un revenu de 4 à 5 *gadyāṇa*. Cela représente donc une production de 320 à 400 *paḍi* de riz.

Dans l'inscription XXIII l'on a incidemment une information sur le salaire d'un employé des cuisines. La pâte des *dose*, faite de deux farines différentes, que l'on laisse fermenter légèrement afin qu'elle lève à la cuisson, doit être pétrie longuement. Cela est le travail d'un employé particulier appelé *hiṭi kuṭṭuva kūli*. Dans les dépenses prévues pour la préparation de 5 *dose*, ration journalière offerte, le salaire de cet employé est dit être 1/8 de *haṇa*, moitié moins que la dépense du bois à brûler nécessaire à la cuisson (¼ de ha*ṇa*). Dans la dépense présentée 1 *dose* coûte ½ *haṇa*. L'employé de cuisine gagne la valeur d'¼ de *dose*.

Les fêtes mentionnées dans les inscriptions sont celles qui occasionnent de telles dépenses d'offrandes de nourriture, etc. Elles sont nombreuses. Et il y en avait peut-être encore d'autres auxquelles les inscriptions n'ont pas lieu de faire allusion. La fête est généralement faite pour la statue mobile du dieu en dehors du sanctuaire, ce qui implique une procession, l'installation dans un reposoir à plus ou moins grande distance du sanctuaire, un culte avec offrande à la divinité placée dans le reposoir. Ce dernier peut être une construction permanente dans ou hors du temple, ou un dais temporaire. Une donation prévoit l'érection et la décoration d'un dais qui devait servir de reposoir lors des processions (insc. XXI). Udagiri Tiṃmarājayya fit construire le grand *maṃḍapa* attenant au monument principal pour les fêtes de la balançoire.

La fête la plus élémentaire est la procession quotidienne, circumambulation de la statue mobile autour du sanctuaire. Une procession de plus grand ampleur se fait chaque quinzaine, chaque mois et chaque année. Des fêtes particulières sont notées pour les mois de Phālguna et Vaiśākha (insc. I). Chaque mois cinq jours particuliers appelés *parva* sont l'occasion d'une fête: nouvelle Lune, pleine Lune, passage du Soleil dans un nouveau signe du Zodiaque, huitième et quatorzième jour de la quinzaine sombre. La donation d'Udagiri Tiṃmarājayya finance la célébration de 30 jours de fête chaque année, 5 jours pour la célébration de la fête de la balançoire, 5 jours pour celle du parasol, 10 jours pour celle des récitations des hymnes des Āḻvār, 3 pour celles de l'élévation de l'étendard, 3 jours d'une fête d'offrande de fleurs,

1 jour d'anniversaire de Rāma, de Narasiṃha, de Kṛṣṇa et de Vāmana (insc. XIX). Naṃmāḷuvārulu prévoit plus encore, la célébration de 142 jours de fête dans l'année, ceux précédemment énumérés s'ajoutant pour la plupart à eux. On note parmi elles trois fêtes de procession de char dans l'année, durant un total de 17 jours, la *mahānavami* et la *vijayadaśami*, *dīpāvali*, etc. fêtes qui ont encore une grande importance aujourd'hui. Le goût particulier d'un donateur pour telle ou telle fête se manifeste peut-être dans les donations. Si Udagiri Tiṃmarājayya prévoit trois jours pour la fête de la balançoire, Naṃmāḷuvārulu en prévoit un seul, mais trois pour la fête aquatique, procession de la statue sur un radeau dans le bassin de Viṭhalāpura.

Plus que la liste des propriétés du temple, ce sont ces fêtes si nombreuses et dispendieuses qui nous donnent une idée de la richesse du temple de Viṭhala et du faste de son train de vie.

Les documents que nous avons sur le temple de Viṭhala, s'échelonnent sur une trop courte période de temps, 51 ans, pour que nous puissions déceler une évolution, une transformation nette. On assiste de toute évidence à un aggrandissement progressif, une surenchère de richesse et de faste. La chute soudaine en 1565 est d'autant plus tragique et émouvante que le temple avait en quelque sorte atteint à cette date un sommet de splendeur. La seule évolution historique que l'on soit tenté de reconnaître serait un passage de l'influence *mādhva* à une influence *śrīvaiṣṇava*. La figure religieuse dominante que l'on voit active en relation avec ce temple est celle de Vyāsa Rāya sous le règne de Kṛṣṇa Rāya. A l'époque d'Acyuta Rāya apparaissent des personnages d'appartenance *śrīvaiṣṇava*. Au temps de Sadāśiva Dēva Rāya la famille Āravīḍu étend son patronnage et introduit des cultes et rituels propres aux Śrivaiṣṇava, fondation du temple de Tirumaṅkai Āḷvār et institution de récitation d'hymnes des Āḷvār. Un indice d'un transfert d'influence d'une secte à l'autre est le fait que la partie du texte de l'inscription III qui définit la part de *prasāda* attribuée à Vyāsa Rāya est très endommagée, et paraît l'avoir été volontairement, le reste de l'inscription étant intact et bien mieux conservé, comme si ladite attribution avait été annulée. Il ne faut cependant rien exagérer. L'annulation du privilège de Vyāsa Rāya peut s'expliquer tout simplement par la mort du docteur *mādhva*. Et ce serait prématuré que de parler d'une emprise des Śrivaiṣṇava sur le temple de Viṭhala. Les Śrivaiṣṇava ont beaucoup contribué à l'embellissement et à l'enrichissement du temple. Rien n'indique qu'ils en dirigeaient la totalité. L'on n'a d'ailleurs pas assez de renseignements sur l'identité des prêtres, l'appartenance du rituel, etc. Le temple de Viṭhala est un temple Viṣṇuïte. Il se rattachait peut-être au Vaikhānasa plutôt qu'au Pañcarātra. Le *maṃḍapa* de la balançoire, construit par Udagiri Tiṃmarājayya, a un trait qui n'est pas *pāñcarātra*: sur sa base il y a des représentations des dix *avatāra* de Viṣṇu, avec en neuvième position Buddha; or le Pañcarātra généralement ne compte pas Buddha parmi les dix principaux *avatāra*; seuls les Vaikhānasa ou les Mādhva l'acceptent.

L'histoire de ce temple requiert donc plus de documents que ce que nous possédons, pour pouvoir être cernée avec plus de précision. Cependant les vingt-quatre inscriptions et les quelques fragments que nous pouvons présenter ci-dessous, nous apportent déjà nombre de détails précis, positifs, sur la date de quelques monuments, sur des rites, des fêtes, des coutumes des fidèles, sur l'administration et l'économie.

I

FONDATIONS DU ROI KṚṢṆA RĀYA ET DES REINES CIṂNADĒVI ET TIRUMALADĒVI. 7 MARS 1513.

Raṃgamaṃḍapa: entrée Est, jambage Sud du grand encadrement, face Est; entrée Sud, jambage Ouest du grand encadrement, face Sud. Cf. S.I.I. IV 273, A.R. 44 de 1889; S.I.I. IV 278, A.R. 49 de 1889.

Le texte de cette inscription en langue et écriture kannaḍa, relative à des fondations importantes de Kṛṣṇa Rāya et de ses deux reines a été gravé deux fois, dans les entrées Est et Sud du *raṃgamaṇḍapa*. La première inscription (entrée Est) a 52 lignes de 60 cms sur une hauteur de 2,85 m; les lettres bien gravées ont une hauteur de 3 à 4 cms. La seconde (entrée Sud) a 50 lignes de 55 cms et couvre toute la hauteur de la dalle de pierre qui forme le jambage; les lettres très soigneusement gravées ont une hauteur moyenne de 3, 5 cms (7 cms dans la première ligne). La première inscription est moins bien conservée que la seconde et quelques lettres en sont effacées.

Le texte des deux versions est identique, mises à part des variantes orthographiques. La différence la plus notable est dans l'énoncé de la date. Dans l'inscription de l'entrée Est on lit le nom du jour de la semaine «śukra-». Dans celle de l'entrée Sud, là où la mention devait apparaître, un blanc de la dimension de deux lettres a été laissé. De même on voit la quantité de semence du champ donné mentionnée dans la version de l'entrée Est par les mots «bījavarī 1 ¼» (l. XIX), alors qu'un blanc est laissé après le mot «bījavarī» (l. XVIII) dans la version de l'entrée Sud. Enfin dans le rappel de la mention du champ donné une autre différence apparaît: alors que l'inscription de l'entrée Est (l. XXII) omet de mentionner la quantité de semence du champ, celle de l'entrée Sud reprend le mot «bījavarī» suivi d'un espace blanc (l. XX).

La date pose un problème d'interprétation. Une autre inscription (S.I.I. IX part II, 490) relative à la même donation a été placée dans un des villages donnés, Virūpāpura, appelé Mudlāpura de nos jours. La donation y est datée «aṃgirasa saṃ phālguṇa ba 30 so sūryagrahaṇa puṃṇyakāla-», c'est-à-dire le dernier jour du mois phālguna, ce qui correspond au lundi 7 mars 1513, date d'une éclipse de Soleil. L'inscription de Haṃpi est datée du cinquième jour de Caitra, soit cinq jours (*tithi*) après. Elle donne comme jour de la semaine le vendredi. On doit donc en conclure que la cinquième *tithi* après le lundi 7 mars commençait le vendredi 11 et se continuait le samedi 12 mars. D'autre part dans le texte de la présente inscription, si la date donnée au début est la cinquième *tithi* de caitra, il est rappelé plus loin que la donation avec libation d'eau a été faite au moment auspicieux de l'éclipse de Soleil. On peut donc penser que la cérémonie avec libation d'eau a été faite le jour de l'éclipse, le 7 mars 1513 et que l'inscription a été enregistrée dans le temple de Viṭhala quelques jours plus tard, le 11 ou 12 mars.

L'inscription relate deux opérations distinctes, une donation du roi Kṛṣṇa Rāya et une donation des deux reines Ciṃnadēvi et Tirumaladēvi. La première est une donation de villages et de terres dont le revenu doit financer une offrande de nourriture quotidienne, la décoration de la statue et du sanctuaire, enfin une «grande offrande de nourriture» pour les «grands cultes» (mahāpūje) des jours dits «bénéfiques», lesquels sont énumérés. On distingue donc deux sortes d'offrande de nourriture: l'une est l'offrande ordinaire quotidienne appelée

amrutapaḍi «part d'*amruta* ou nourriture divine»; l'autre est plus importante et correspond à un culte plus solennel, un culte de fête, pour lequel on peut imaginer que la dépense était plus importante, la quantité de nourriture devant être plus grande si la solennité de la cérémonie attirait un plus grand nombre de fidèles entre qui elle devait être partagée. Le terme *utsava* semble impliquer une procession de la statue. Le *nityotsava* est une procession quotidienne à petite échelle, à l'intérieur de l'enceinte du temple et qui devait être l'occasion d'une offrande de nourriture différente de l'*amrutapaḍi*. Sont mentionnées aussi des processions en char aux mois de phālguṇa et Vaiśākha, une procession bi-mensuelle, une procession mensuelle, enfin la procession annuelle, la plus importante de toutes. A cela s'ajoutent des cultes des lampes quotidiens et occasionnels. Tous ces *utsava*, cultes des lampes compris, sont appelés «puṃṇyatithigaḷu mahāpūje». Le terme *mahāpūje* se dit parfois du culte de midi. Si tel est le cas il faut comprendre que l'*utsava* quotidien est fait à l'occasion du culte de midi. En fait l'on n'a pas d'indication suffisante pour déterminer s'il en était bien ainsi. Et la distinction qui apparaît dans l'inscription entre l'*amrutapaḍi* quotidien et l'*utsava* ou *mahāpūje* invite à voir dans ce dernier un service différent du culte de midi.

La donation des reines est d'abord la construction de *gopura*. Le pluriel est employé «gōpuragaḷanū». Il s'agit donc vraisemblablement des trois pavillons d'entrée avec leur tour en briques, tels qu'on les voit encore aujourd'hui. Après cette fondation les deux reines offrent un plateau en or. La qualité de l'or est mentionnée; elle était l'équivalent de 13,125 carats. Le nombre de pièces d'or indiqué «991 gadyāṇa» représente le poids du plateau. Le *gadyāṇa* étant une pièce d'or de 3,37 g environ, le plateau devait peser 3,34 kg environ. Ce plateau était destiné à la présentation des offrandes de nourriture auxquelles la libéralité de Kṛṣṇa Rāya avait déjà pourvu. Pour les cultes des lampes de même financés par le roi, les reines offrent un matériel d'argent dont le détail est énuméré. Ceci nous renseigne sur les différents types de luminaires en usage à l'époque et dont certains ne sont plus connus maintenant. Enfin pour le même culte des lampes un combustible est nécessaire, à savoir le beurre fondu, et les reines pourvoient à cela en faisant un don de deux cents vaches.

I A. Entrée Est.

* **1** śrīviṭhaladēvaru
svasti **2** śrīvijayābhyudayaśālivāha-
naśakavarṣa 1435neya śrīmukhasaṃ-
charada cayitra śudha paṃcami śukra-
V) vāradalu **3** śrīmanu mahārājādhirāja rāja-
paramēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra kruṣṇa
rāya mahārāyaru **4** śrīviṭhaladēva-
rige **5** amrutapaḍi naivēdyakke **6** aṃgaraṃgavai-
bhōga **7** phālguṇamāsada rathaüchsaha va-
X) yiśākhamāsada ratha...
csaha pakṣaütsava...
va saṃvatsara...
rādhane...pu[ṃ] ṇya...
pūje mahānaivēdya **8** sa...
XV) ... **9** māgaṇiya voḷagaṇa haḷi-
hariharapurada grāma 1 hosaūra mā-

* Les chiffres en caractères gras numérotent les articulations du texte et correspondent à ceux de la traduction et du commentaire.

ganiya voḷagaṇa virupāpurada grāma
1 maḷalakoṭege voḷagāda gōri keḷaga-
ṇa gadeya bījavari 1 ¼ paṃcaka
sīmeya voḷagaṇa gōpiseṭiya
haḷigrāma 1 aṃtu grāma 3 gori keḷagaṇa
gade **10** sahā yī grāmagaḷige saluva
taḷavāṟike suṃka jōḍi birāḍa sāṃmya
sakala suvarṇa ādāya sakala bhatta
adāya ēnu uṃṭādanu **11** naṃ-
ma taṃde narasaṇa nāyaka voḍeya-
rigeu naṃma tāyigaḷu nāgā-
jidēvi aṃmanavarigeu dharmavāgi
12 sūryyagrahaṇapuṃnyakāladalū
13 sarvamānyavāgi **14** ācamdrārkastāyi-
yāgi naḍava mariyādelū **15** dhārāpū-
rvakavāgi samarpisteu **16** śrīkruṣṇa rā-
ya mahārāyara paṭadēviyaru
ciṃnādevi aṃmanavaru tirumala-
dēvi aṃmanavaru **17** śrīviṭhaladēvarige
gōpuragaḷanū kaṭisi **18** dēvara nayi-
vēdya ārōganeya citaisuvada
kke **19** samarpista **20** ciṃnada harivāṇa
1kaṃ baṃṇa 8 ¾ lēkhadalū tū-
ka ga 991 **21** beḷiya nīrāṃjanada hali-
ge 9 hiriya ārati 8 puruṣāmru
gada ārati 3 nāgārati 1 dhūpārati 1
kakhaḍi batti 2 pratume ārati 1 aṃ-
tu ārati 25 **22** yī ārati nīrāṃjanakuṃ
dīpārādhanegū samarpista hasuu 200
23 yiṃti māḍida dharmavanū ācaṃ-
drārkastāyi āgi naḍeyal uḷadū
24 yi dharmake āru tappidavaru ta-
ṃma taṃdetāyigaḷanū vāraṇāsi-
yali koṃda pāpake hōharu gō-
hatya bramhahatyā pātakagaḷa māḍi-
da pāpakke hōharū//

I B. Entrée Sud.
1 śrīviṭhaladēvaru
svasti **2** śrīvijayādbhudayaśālivahanaśa-
kavaruṣa 1435neya śrīmukhasaṃvacharada
cayitra śudha paṃcami * vāradalū **3** śrī-

* Espace laissé en blanc pour deux signes.

maṃnu mahārājādirāja rājaparamēśva-
ra śrīvīrapratāpa śrīvīra śrīkrusṇa rāya ma-
hārāyaru **4** śrīviṭhaladēvarige **5** amrutapa-
ḍi naivēdyakū **6** aṃgaraṃgavayibhōga **7** phālgu-
ṇamāsada rathaüchyāha vayiśākhamāsa-
da rathaüchaṃha nityochyāha pakṣaüchyāha
māsaüchyāha saṃvacharochyāha nityanaimi-
tika dīpārādhane modalāda puṃnyatithiga-
ḷu mahāpūje mahānaivēdyakū **8** samarpista
9 huligeya māgaṇeya voḷagaṇa hariha-
rapurada grāma 1 hosaūra māgaṇeya
voḷagaṇa virupāpurada grāma 1 maḷalako-
ṭege voḷagāda gōriya keḷagaṇa gade bījavari
*paṃcaka sīmeya voḷagaṇa gōpiseṭi-
ya haḷiya grāma 1 āṃtu grāma 3 gōri keḷaga-
ṇa gadeya bījavari ** **10** sahā yī grāmaga-
ḷige saluva taḷavāṟake suṃka jōḍi bi-
rāḍa sāṃmya sakalasuvarṇādāya sa-
kalabhattādāya ēnuṃṭādanū
11 naṃma taṃde narasaṇa nāyaka voḍeya-
rigū naṃma tāyigaḷu nāgājidēvi ā-
ṃmmanavarigeu dharmavāgi **12** sūryyagra-
haṇapuṃṇyakāladalū **13** sarvamānya-
vāgi **14** ācaṃdrārkasthāyiyāgi naḍa-
va mariyādelū **15** dhārāpūrvakavāgi
samarpisteu / **16** śrīkrusṇarāya mahā-
rāyara paṭadēviyaru ciṃnādēvi
āṃmanavarū tirumaladēvi āṃmma-
navarū **17** śrīviṭhaladēvarige gōpuragaḷa-
nū kaṭisi **18** dēvara nayivēdya ārōgaṇe-
ya citaisuvadakke **19** samarpista **20** ciṃnada
harivāṇa 1 kaṃ baṃṇa 8 ¾ lēkhadalū
tūka ga 991 **21** beḷiya nīrāṃjanada ha-
lage 9 hiriya ārati 8 puruṣāmru-
gada ārati 3 nāgārati 1 dhūpārati 1 khaḍi
bati 2 pratume ārati 1 āṃtu āra-
ti 25 **22** yī ārati nīrāṃjanakū dīpārā-
dhanegū samarpista hasuu 200
23 yiṃti māḍida dharmavanū ācaṃdrā-
rkkastāyiyāgi naḍeyal uḷḷadū
24 ī dharmmakke āru tappidavaru
taṃma taṃdetāyigaḷanū

* Espace laissé en blanc pour deux signes.
** Espace laissé en blanc pour deux signes.

vāraṇasiyalli komḍa pā-
padalli hōharu gōhatya bra-
mhahatyā pātakagaḷa mā...
L) pakke hōharu

1 Śrī Viṭhala Dēva. Prospérité.

2 A la date du vendredi, cinquième [*tithi* de la quinzaine] claire de *cayitra* de l'année *śrīmukha*, 1435 ème année fortunée de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 [nous] Śrī Kṛṣṇa Rāya Mahārāya, fortuné, roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros,

15 avons offert après libation d'eau,

14 avec la convention que cela durera aussi longtemps que la Lune et le Soleil dureront,

13 à titre de propriété exempte de tout impôt,

12 au moment bénéfique d'une éclipse de Soleil,

11 à titre d'acte méritoire pour le compte de notre père Narasaṇa Nāyaka Voḍeya et de notre mère Nāgāji Dēvi Aṃmanavaru,

10 tout ce qu'il y a quel qu'il soit, tous les revenus en riz, tous les revenus en or, taxes pour gardiens de village, les octrois, les maisons en location, les taxes, les droits de propriété qui existent pour les villages ci-énumérés:

9 1 village, celui de Hariharapura dans le *māgaṇe* de Hulige, 1 village, celui de Virupāpura dans le *māgaṇe* de Hosaūru, 1 [*khaṃḍuga*] 1/4 de semence de terre irriguée en contrebas [de la colline] des tombeaux musulmans qui sont dans Maḷalakoṭe, 1 village, celui de Gopiseṭiya Haḷḷi dans le *sīme* de Paṃcaka, ainsi 3 villages avec 1 [*khaṃḍuga*] ¼ de semence de terre irriguée en contrebas des tombeaux musulmans,

8 offerts

4 au Fortuné Viṭhala Dēva,

5 pour l'offrande de la part quotidienne de nourriture divine,

6 pour la décoration de son corps et de sa scène,

7 pour la grande offrande du repas du grand culte des jours saints, à savoir la fête du char du mois de Phālguṇa, la fête du char du mois de Vaiśākha, la fête quotidienne, la fête de la quinzaine, la fête du mois, la fête de l'année, les cultes des lampes quotidiens et occasionnels, etc.

23 Il y a à observer aussi longtemps que dureront la Lune et le Soleil l'acte de charité fait ainsi:

20 991 *gadyāṇa* de poids selon le compte de 8 *baṃṇa* 3/4 pour un plateau d'or,

19 offert

16 par les reines portant le *paṭṭa* Ciṃnā Dēvi Aṃma et Tirumala Dēvi Aṃma de Śrī Kṛṣṇa Rāya Mahārāya,

17 après avoir fait construire des pavillons d'entrée pour Śrī Viṭhala Dēva,

18 pour la prise en considération par le dieu du repas offert quotidiennement;

22 200 vaches offertes pour le culte avec lampes et l'offrande de lumière par les 25 luminaires qui sont:

21 9 plateaux à offrande de lumière en argent, 8 grands luminaires, 3 luminaires à [figure d'] homme-animal, 1 luminaire à [figure de] *nāga*, 1 luminaire à encensement, 2 torches, 1 luminaire à figure.

24 Ceux qui ont manqué à l'observance de cet acte de charité vont au péché d'avoir tué leurs parents à Vārāṇāsī, vont au péché d'avoir commis les crimes de meurtre d'une vache ou meurtre d'un brâhmane.

2 La date correspondante est le vendredi Il-samedi 12 mars 1513, la cinquième *tithi* commençant le vendredi.

12 Cette éclipse a eu lieu le lundi 7 mars 1513. Une éclipse étant une date où il est plus méritoire d'accomplir un rituel, la cérémonie du don a certainement été faite à ce moment particulièrement bénéfique, la première date étant celle de l'enregistrement dans le temple. L'inscription III réfère à la donation rapportée dans la présente inscription en retenant la date du 12 mars.

10 La série de cinq termes «taḷavāṟake» etc. doit être le détail de ce à quoi réfère «sakalasuvaṃādāya (tous les revenus en or)». *Taḷavāṟake* (*-ike*) doit être le nom d'une taxe servant au maintien de gardiens de village. Les propriétaires des terres avaient à charge d'assurer la garde du village. A ce titre ils avaient le droit de lever une taxe. Ce revenu est cédé avec les terres, quand le village est donné. Le mot *taḷavāṟa* désigne le gardien; il est à rapprocher de *taḷavāra tadbhava* de *sthalavāra* (Kittel). *Suṃka tadbhava* de *śulka* est un droit de douane. Le terme *jōḍi* désigne un cens, une redevance (Wilson, IEG). *Birāḍa* serait peut-être le nom d'un impôt (IEG). Ce mot peut aussi signifier *bīḍāra* «maison» (Kavali). On peut peut-être le construire avec *jōḍi*; en ce cas il s'agirait de maisons en location(?) Les deux mots sont employés ensemble ailleurs aussi dans III. IV, XXI. V, mais dissociés dans XXIII. VI. *Sāmmya tadbhava* de *svāmya* est littéralement le droit de propriété; selon Wilson c'est la part des produits d'une ferme donnée à celui qui la tient directement de l'Etat par celui qui l'administre sous ses ordres.

11 *Māgaṇe* est une division administrative qui englobe plusieurs villages. Hulige est l'actuel Munirābād proche de Hospet sur la rive gauche de la Tuṃgabhadrā. Le nom ancien est conservé dans le nom de la déesse Huligaṃma qui a un temple populaire dans ce village et dans des inscriptions de quelques temples anciens maintenant abandonnés. Dans l'inscription III le nom de Hariharapura a la forme Hariyalāpura. Hosaūru se trouve en face de Munirābād sur la rive droite de la Tumgabhadrā. Virupāpura est le moderne Mudlāpura sur la rive gauche un peu au Sud de Munirābād.

La terre irriguée (*gade*) a sa superficie indiquée par la quantité de semence qu'elle doit recevoir. Le nom de cette quantité n'est pas donné ici. Il s'agit peut-être du *khaṃḍuga* que l'on verra apparaître ci-dessous.

Dans Maḷalakoṭe, *koṭe* signifie «fort». Il doit s'agir d'une partie de la ville proprement dite de Vijayanagar, le secteur Nord-Est à l'intérieur des fortifications, secteur dans lequel se trouvent plusieurs monuments musulmans dont certains doivent être des tombeaux (*gori*). Les fortifications suivent le relief et donc ce secteur est légèrement surélevé par rapport à la vallée irriguée par des canaux dès l'époque ancienne. Le champ désigné est donc en contrebas de ce secteur fortifié de la ville. Il était proche de Viṭhalāpura qui, on l'a vu, est un faubourg Nord-Est extérieur à la principale fortification de la ville.

Le *sīme* est une autre division administrative. Nous ne pouvons en identifier le chef-lieu, ni le village cité dont le nom est composé de *haḷḷi* «village, hameau» et d'un nom de personne Gōpiseṭṭi.

5 *Amruta* litt. «immortel» désigne la nourriture des dieux, celle qui confère l'immortalité; il réfère ici à l'offrande de nourriture lors du culte quotidien; *paḍi* signifie «part»; *amrutapaḍi* est l'ordinaire du dieu.

6 *Vaibhōga* désigne les plaisirs, jouissances que l'on offre au dieu pour: *aṃga* son corps, c'est-à-dire la toilette et la décoration avec étoffes, bijoux et fleurs; et *raṃga* la scène où il se tient, c'est-à-dire la décoration et l'illumination du sanctuaire.

7 Le *mahānaivēdya* "grande offrande de nourriture" se distingue de l'*amrutapaḍi* en ce qu'il doit correspondre à une circonstance plus solennelle. Celle-ci est définie par les termes *mahāpūje* et

puṃnyatithigaḷu. *Mahāpūje* s'emploie souvent pour le culte de midi considéré comme le plus important de la journée. *Puṃṇyatithi* est littéralement le jour bénéfique. On peut le prendre comme signifiant le jour de fête. Dans la liste qui nous est ici donnée, on voit des désignations de fêtes, mais aussi référence à des cérémonies quotidiennes. Tout jour de l'année est donc un *puṃṇyatithi*, l'élément fête devant y être une procession au moins à petite échelle (*nityotsava*) et un culte avec des lampes. Comparer avec III.IV.

20 Baṃṇa est la dénomination de la proportion d'or fin. Voir introduction. L'or pur étant celui de 16 *baṃṇa*, équivalent de 24 carats, l'or de 8 *baṃṇa* ¾ sera un or de 13,125 carats.

Ga est l'abréviation de *gadyāṇa*. Comme l'indique le mot *tūka* le poids de l'or du plateau est désigné ici par le nombre de pièces d'or. S'il s'agit de la pièce de 52 grains ou 3,37g., le poids du plateau était d'environ 3,34 kg.

18 "Citaisuvadake" est le datif du nom verbal *citaisuvadu* (*-vudu*) formé sur *citaisu* "attacher l'esprit à, prendre en considération" (voir Kittel *cittayisu*). Cette expression qui revient à dire "pour l'offrande du repas" est caractéristique du style honorifique.

21 *Nīrāṃjana* (*ni-*, *nīlāṃjana*) est d'emploi courant en kannaḍa pour le sanskrit *nīrājana* (voir Kittel). Il désigne l'offrande de lumière faite en faisant décrire à un luminaire contenant du camphre enflammé trois cercles, devant la tête, le cœur et les pieds de la statue.

Ārati "luminaire" est l'ustensile servant au *nīrājana*. La forme la plus simple est un plateau. D'autres formes sont évoquées ici, avec des figures. Avec l'offrande de lumière vient une offrande d'encens et il y a un ustensile particulier pour l'encensement.

Kakhaḍi batti (*khaḍibatti*) doit être le manche d'une torche(?). *Kakkaḍa* est le nom d'une torche faite d'un chiffon attaché à un manche, trempé dans l'huile et enflammé (Kittel).

II

FONDATION DU MAṆḌAPA A CENT PILIERS PAR KṚṢṆA RĀYA. 1516.

Maṇḍapa à cent piliers: mur Nord, face Nord. Cf. S.I.I. IX part II 502, A.R. 711 de 1922; S.I.I. XVI 56, A.R. 712 de 1922.

Cette inscription concerne la fondation par Kṛṣṇa Rāya du grand *maṇḍapa* situé dans la partie Sud de l'enceinte du temple de Viṭhala, attenant au mur Sud à l'Ouest du gōpura. Il y est dénommé "maṇḍapa à cent piliers" et l'on peut effectivement arriver à ce nombre en comptant les piliers engagés dans les murs.

Le même acte est rapporté dans trois textes très brefs, les deux premiers en kannaḍa et telugu respectivement, tous les deux dans la même écriture kannaḍa, le troisième en tamoul en écriture tamoule. Les trois versions sont exactement identiques pour le sens.

II A. Texte kannaḍa.

1 śubham astu / svasti **2** śrīvije-
yādbhudayaśālivāha-
naśakavaruṣa 1438neya
dhātusaṃvatsaradalū **3** śrī-
V) maṃn mahārājādhirāja
rājaparamēśvara śrīvīra-
pratāpa śrīkruṣṇarāya mahā-
rāyaru **4** śrīviṭhaladēvari-
ge **5** kaṭista nūṟukāla maṃṭapa /

II B. Texte telugu.
1 śubham astu svasti 2 śrīvija-
yādbhudayaśālivāha-
naśakavaruṣa 1438celunaḍa-
ci dhātusaṃvatsarāna 3 śrīmaṃn
V) mahārājādhirāja rājaparamē-
śva[ra] śrīvīra[pra]tāpa śrīkr̥[ṣṇa]rāya ma-
hārāyalu 4 śrīviṭhaladēvuniki
5 kaṭiṃcina nūr̤ukaṃbhāla ma-
ṃḍḍapamu

II C. Texte tamoul.
1 subham astu śva-
sti 2 śrīvicaiyār̤-
putayacālivāhaṉa
cakār̤ttam 14
V) 38 mel cel-
lā niṉr̤a tātu varuṣa
3 śrīmaṉ makā irāca-
ti irāca irācaparame-
suvara śrīvīrappiratāpa
X) śrīvīra śrīkiṣṇa irāya
makā irāyar 4 śrī-
viṭṭala tevarku
5 kaṭṭivicca nūr̤
r̤ukkāl manṭapa

1 Que la chance advienne. Que le bien soit
5 *Maṇḍapa* de cent piliers construit, 2 en l'année *dhātu*, 1438ème année fortunée de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*, 3 par Śrī Kr̥ṣṇa Rāya Mahārāya, porteur de la Fortune, roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, 4 pour Śrī Viṭhala Dēva.

2 Année 1516.

III

CINQ DONATIONS DE KR̥ṢṆA RĀYA.
12 MARS 1513 A 24 JUIN 1526.

Raṃgamaṃḍapa: mur Sud, face Sud, sur l'*adhiṣṭhāna*, à l'ouest de l'entrée. Cf. S.I.I. IV 277, A.R. 48 de 1889.

Cette inscription en langue et écriture kannaḍa comporte six lignes, trois sur la moulure à trois pans et trois sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna*. Chaque ligne a une longueur de 7,60 m., la dernière étant de 5 m. Les lettres ont 4 cms de hauteur en moyenne. Chaque ligne commence

par un petit cercle. Il semble que l'inscription ait été gravée en deux temps correspondant d'ailleurs à deux parties tout à fait distinctes du texte. La gravure en effet semble être de deux mains différentes. La première (l. I à V, jusqu'au mot "viniyōga") est très soigneusement gravée et très lisible. Elle a quelques caractères que l'on ne retrouve pas dans la deuxième ni dans aucune des autres inscriptions du temple de Viṭhala: le *d* dental avec une ouverture sur la droite ce qui le rend quasi identique au *ḍ* rétroflexe, le *ḷ* représenté à peu près comme *ḍ* avec pour seule différence une plus grande ouverture sur la droite, différence souvent fort peu sensible. La deuxième partie utilise le signe distinctif du *ḷ* commun à Vijayanagar. Elle se distingue de la première par une facture moins soignée, un changement de proportions dans la taille des lettres, moins allongée en hauteur tout en étant plus large.

D'autre part la ligne V après le mot "viniyōga" et dans une moindre mesure la ligne VI sont assez endommagées. Elles restent lisibles, mais la lecture est incertaine en plusieurs endroits dans la ligne V. Cela ne semble pas dû au défaut de la gravure, mais à une détérioration d'origine extérieure. Il est même permis de penser que cette ligne V a été endommagée volontairement, non pas au point de faire disparaître les lettres totalement, mais d'en rendre la lecture difficile. On verra que cette deuxième partie de l'inscription réfère à l'attribution d'une part des offrandes à Vyāsa Rāya, maître de Kṛṣṇa Rāya, et à un trésorier du temple. Vyāsa Rāya, pontife de la secte des Mādhva, a dû jouer un rôle important à Vijayanagar. Après sa mort au temps d'Acyuta Dēva Rāya, on voit des maîtres de la secte śrīvaiṣṇava prendre de plus en plus d'importance. On peut donc soupçonner une intention d'effacer l'attribution d'offrandes au mādhva par des successeurs de confession différente, ou au moins l'oblitération correspondant à la cessation de la validité de l'attribution après la mort du pontife mādhva.

Cette inscription relate cinq donations de Kṛṣṇa Rāya s'échelonnant entre 1513 et 1526. La gravure a dû en être faite à la date de la dernière donation, c'est-à-dire vers la fin du règne du grand empereur qui mourut prématurément en 1529. Les donations sont du même type que celle de 1513 de l'inscription I qui est ici rappelée avec quelques différences. Ce sont des donations de village dont les revenus doivent financer des cérémonies. Les différences entre l'inscription de 1513 et celle-ci montrent qu'entre 1513 et 1526 il y avait eu des changements dans le calendrier des fêtes et dans la propriété des choses données. On voit en effet le village de Virupāpura et celui de Gōpiseṭiya Haḷḷi déjà donnés en 1513 être, l'un échangé contre d'autres en 1519 et l'autre redonné en 1526, ce qui implique une mutation intermédiaire.

Une copie d'une partie de cette inscription se trouve dans une inscription de Dēvasamudra (Mokalmuru tālūk, Citradurga district). Il s'agit de la partie relative à la donation des villages de Dēvasamudra, etc. faite le 27 juillet 1519 dans l'année pramāthi. L'inscription de Dēvasamudra relate qu'en l'année piṅgala ou 1557 les habitants des villages donnés ne payaient plus les impôts prescrits dans l'inscription de Haṃpi à laquelle elle se réfère, et qu'il est devenu difficile de continuer l'offrande au temple. Sadāśiva Dēva Rāya renouvelle alors la donation. Dans l'inscription de Dēvasamudra tout le détail des revenus est donné. Dans l'inscription de Haṃpi on ne trouve pas la même liste (voir I. IV). Les impôts et octrois mentionnés dans la première sont des droits sur *akaḍivāru* (?), *aṃgaḍi* (boutiques), *magga* (métiers à tisser), *piṃjanigaru* (cardeurs), *agasaru* (blanchisseurs), *taḷavāṛike* (taxe pour les gardiens), *hoṛabaḷi hulubaṃni* (peut-être *hullubanni* impôt sur le foin?), *baṇajigarayettina* ... *uppinamōḷe* (exploitation du sel). Dans l'inscription de Haṃpi apparaissent les termes *sakalasuvarṇādāya* et *sakalabhattādāya*. A la lumière de l'autre inscription il faut peut-être

les comprendre comme signifiant tous les revenus en argent ci-dessus énumérés et ceux en grains, et non pas seulement en riz, bien que *bhatta* ait habituellement ce sens restreint en kannaḍa.

Un élément original dans la série de donations est la donation au temple de points de passage de la Tuṃgabhadrā, ou du moins l'affectation au temple des sommes prélevées par les bateliers qui font passer la rivière en coracle en divers points favorables, non seulement à proximité du temple, mais aussi à une assez grande distance, jusqu'à 23 kms à l'Est, jusqu'à plus de 25 kms à l'ouest. Le temple recevait donc le revenu des passages de la rivière sur une distance d'environ 50 kms.

La deuxième partie de l'inscription définit l'attribution de parts des offrandes de nourriture. C'est à ce propos qu'apparaît le nom de Vyāsa Rāya, le grand docteur mādhva dont on verra ci-dessous qu'il a installé une statue de Narasiṃha dans l'enceinte du temple (voir VII) et qui est dit avoir été le maître de Kṛṣṇa Rāya. La dénomination avec pluriel honorifique "guruvugaḷu" qui lui est donnée semble bien confirmer cela. Selon le *Vyāsayōgicarita* de son disciple Sōmanātha il aurait été maître de Sāḷuva Narasiṃha (1495–1505), Bhujabala Narasiṃha (1505–1509), Kṛṣṇa Rāya (1509–1529) et Acyuta Dēva Rāya (1529–1539) et n'aurait pas survécu à son dernier disciple royal.

L'inscription s'achève par une donation au trésorier du temple. La donation est importante, un village qui avait déjà été donné au temple, etc., ceci à titre héréditaire. Cela montre l'importance de la fonction et du personnage qui l'exerce, le trésorier apparaissant ici comme le responsable de la garde des ornements du dieu. On ne connaît rien de ces derniers, mais on peut en imaginer la richesse, si l'on se souvient du don d'un plateau d'or massif de plus de 3kg, etc. fait par les reines. Et il est permis de penser que la divinité était aussi bien pourvue en ornements qu'en vaisselle. On apprend aussi à la fin de cette inscription que les dons des fidèles, menue monnaie et cadeaux plus substantiels, étaient utilisés aussi pour financer des offrandes de nourriture lors de processions.

I) **1** śubham astu / svasti **2** śrīvijayādbhudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1435neya śrīmukhasaṃvacharada caïtra śu 5lū **3** śrīmann mahārājādirāja rājaparameśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra kruṣṇarāya mahārāyaru naṃma paṭadalū **4** śrīviṭhaladēvara amrutapaḍinaivedyakū aṃgaraṃgavaïbhava māsapuje māsaüchava nityanaimittikadīpārādhane paṃcaparva modalāda puṃṇyatithigaḷalū māḍuva mahāpūje naivedyakū **5** samarpisida grāmagaḷū **6** maḷalakōṭeya gōriyakeḷagaṇa siṃghārapurada grāma 1 huligeya māganiya voḷagaṇa hariyalāpurada grāma 1 **7** bhāvasaṃvacharada bhādrapada ba 1lū samarpisidu

II) **8** tiparājana hōbaḷiya tōṭa 1 hoḷeya daṃḍeya ānupu 1 **9** pramāthisaṃvatsarada śrāvaṇa śu 1lū samarpisidu **10** rāyadurgasīmelū dēvasamudrada grāma 1 ā kāluvaḷigalu uṟutahāḷa grāma 1 muṟavaḍiya grāma 1 daḍugūra grāma 1 pōkuṟukeya grāma 1 jaṃbulamaḍikeya grāma 1 dākavāḍiya grāma 1 āṃtu kāluvaḷi 6 caüḍalāpurada kāluve sahā grāma 1 **11** tachavatsarada puśya śu 5lū samarpisidu **12** hosaūra māgaṇiyalu virupāpurada grāmake pratiyāgi samarpisidu jeṃtegala māgaṇeyalū muṣṭūra grāma 1 kuṃṭajiya grāma 1

III) **13** veya saṃvacharada āṣāḍha śu 15lū samarpisidu **14** hoḷeyalū etuva haṟugōla hoḷeya vivarā viṭhalada baḷiya saṃkalāpurada hoḷe 1 haṃpeya hoḷe 1 kāḷagaṭeya hoḷe 1 huligeya hoḷe 1 hoṃnūra hoḷe 1 koragala hoḷe 1 aṃtu paḍuvaṇa hoḷe 6

mūḍaṇa hoḷe kaṃpileya hoḷe 1 muṣṭūra hoḷe 1 ubhayaṃ paḍuvaṇa hoḷe ... *suvarṃādāya ... **15 paṃcakada sīmeyalu gōpiseṭiya haḷiya grāma 1 kaṃpileya māgaṇeyalū sāyaṇāpuradagrma 1 guḍada sīmelu biḍeyabāvi-

IV) ya grāma 1 **16** i grāmagaḷige saluva sakalasuvarṃādāya sakalabhatādāya staḷasuṃka taḷavāṟike sāṃmya hārikā i grāmagaḷa jōḍı birāḍa kāluveya nīrabirāḍa modalāda enu uṃṭādanū **17** sarvamāṃnyavāgi **18** naṃma taṃde narasana nāyaka voḍeyarige naṃma tāï nāgāji āṃmanavarigū puṃṇyavāgi **19** sūryagrahaṇapuṃṇyakāladalū **20** [ācaṃdrārkastāyiyāgi naḍeva] mariyādeyalū **21** samarpiside[u]

V) **22** i dharmake ārobarū tapidare taṃma taṃde tāya vāraṇāsiyali koṃda pāpadali hōdavaru **23** gohatya braṃhmatya strīhatya bruṇahatya aśvahatyagaḷa māḍida pāpadali hōdavaru **24** viniyōga nānāvargada nai[ve]dya sahā guruvugaḷu vyāsārāyarige pālu 3 **25** bhaṃḍāradavarige kāṇukevivara kāsu duḍu muḍupu śillahari ... ***manegaḷu ivu ainūru varaha ga voḷagu māḍuva [viṭhaleśvara nityotsava māsotsava] tirunāḷu saha pālu ½ **26**[stāna prāpti]pālu 7(?) **27** [bhāga] tirumeḷagigū pālu ¼ **28** śrī viṭhaladēvara

VI) bhaṃḍārada hiretiṃmayage śrī viṭhaladēvara sanidhiyalli nāvu dattamāḍi **29** narasaṃnāyaka nāgājaṃmage puṇyavāga bēkeṃdu koṭa grāma kaṃpile māgaṇelu sāyaṇāpuravanu **30** niṃma putrapautrapāraṃparyavāgi svāmi nānābharaṇa bīgamudrēnu kādukoṃḍu sukhadalu yirōdu

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

5 Villages offerts,

2 le 5 de la quinzaine claire de *caïtra* de l'année *śrīmukha*, 1435ème année fortunée de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 par [nous], Kruṣṇa Rāya Mahārāyaru, porteur de la Fortune, suzerain des grands rois, Seigneur suprême des rois, Fortunée ardeur des héros, Fortuné héros, sur notre trône,

4 pour l'offrande de nourriture, consistant en la part quotidienne de nourriture divine du vénérable dieu Viṭhala, pour le soin de son corps et de sa scène, pour le service mensuel, la fête mensuelle, le culte des lampes quotidien et occasionnel, pour les offrandes de nourriture des grands services célébrés aux jours saints que sont les cinq jours principaux du mois, etc.:

6 1 village, celui de Siṃghārapura, en contrebas des tombeaux musulmans de Maḷalakōṭe, 1 village, celui de Hariyalāpura dans le *māgaṇi* de Hulige;

7 ce qui a été offert [par nous] le ler de la quinzaine sombre de *bhādrapada* de l'année *bhāva*, à savoir:

8 1 verger et 1 terre inondée au bord de la rivière du hōbaḷi de Tiparāja;

9 ce qui a été offert [par nous] le ler de la quinzaine claire de *śrāvaṇa* de l'année *pramāthi*, à savoir:

10 1 village, celui de Dēvasamudra dans le *sīme* de Rāyadurga, les hameaux suivants: 1 village, celui de Ūṟutahāḷu, 1 village, celui de Muṟavaḍi, 1 village, celui de Daḍugūru,

*Espace de 40 cms illisible.
**Espace de 25 cms illisible.
***Espace de 10 cms illisible.

1 village, celui de Pokuruke, 1 village, celui de Jaṃbulamaḍike, 1 village, celui de Dākavāḍi, au total 6 hameaux; 1 village avec canal, celui de Caüḍalāpura;

11 ce qui a été offert [par nous] le 5 de la quinzaine claire de *puśya* de la même année, à savoir:

12 ce qui a été échangé contre le village de Virupāpura dans le māgaṇi de Hosaūru, 1 village, celui de Muṣṭūru, et 1 village, celui de Kuṃtaji, dans le māgaṇe de Jeṃtegalu;

13 ce qui a été offert [par nous] le 15 de la quinzaine claire d'*āṣāḍha* de l'année *veya*, à savoir:

14 ce qu'on lève sur la rivière, le détail des points de passage en bateau étant: 1 passage, celui de Saṃkalāpura près de Viṭhala, 1 passage, celui de Haṃpe, 1 passage, celui de Kāḷagaṭe, 1 passage, celui de Hulige, 1 passage, celui de Homnūru, 1 passage, celui de Koragalu, au total 6 passages à l'Ouest, les passages à l'Est étant: 1 passage, celui de Kaṃpile, 1 passage, celui de Muṣṭūru, au total à l'Ouest ... les revenus en argent ...

15 1 village, celui de Gopiseṭihaḷi dans le *sīme* de Paṃcaka, 1 village, celui de Sāyaṇāpura dans le *māgaṇe* de Kaṃpile, 1 village, celui de Biḍeyabāvi dans le *sīme* de Guḍa;

16 tout ce qu'il y a, quel qu'il soit, qui appartient à ces villages, tous les revenus en or, tous les revenus en riz, les droits de passage sur le territoire, les taxes pour les gardiens, les droits de propriété, *hārika*, les maisons en location, les installations d'eau des cours d'eau, etc.,

21 [tout cela nous] l'avons offert,

17 à titre de propriété exempte de tout impôt,

18 à titre d'acte méritoire pour le compte de notre père Narasaṇa Nāyaka Voḍeyaru et de notre mère Nāgāji Āṃmanavaru,

19 au moment bénéfique d'une éclipse de Soleil,

20 avec la convention que cela durera aussi longtemps que la Lune et le Soleil dureront.

22 Ceux qui ont manqué à l'observance de cet acte de charité vont au péché d'avoir tué son père et sa mère à Vāraṇāsi,

23 vont au péché d'avoir commis le meurtre d'une vache, le meurtre d'un brâhmane, le meurtre d'une femme, le meurtre d'un embryon, le meurtre d'un cheval.

24 Distribution: dans les offrandes de nourriture de diverses sortes, pour le maître Vyāsa Rāyaru 3 parts;

25 pour le trésorier dans les [offrandes des] jours saints des fêtes quotidiennes et mensuelles du Seigneur Viṭhala, réalisées dans les cinq cents *varaha gadyāṇa* de dons dont le détail est: les kāsu, les duḍu, les bourses, la petite monaire ..., ½ part;

26 ...

27 ... pour les boutiques du temple ... ¼ de part;

28 à Hire Tiṃmaya du trésor de Śrī Viṭhala Dēva, en présence de Śrī Viṭhala Dēva nous, ayant fait don

29 de Sāyaṇāpura dans le māgaṇe de Kaṃpile, village donné auparavant, en disant qu'il doit y avoir le mérite pour Narasaṃ[ṇa] Nāyaka et Nāgājaṃma, **30** [lui avons dit] : "vivez dans le bonheur en prenant garde à la fermeture avec cadenas et sceau [du trésor des] divers ornements du Seigneur, cela étant une charge transmissible à vos fils et petit-fils".

2 Ceci correspond au 12 Mars 1513, date d'enregistrement de la donation rapportée dans l'inscription I. Le jour de la semaine n'est pas ici mentionné.

IV

INSTALLATION D'ĀDINĀRĀYAṆA
23 AVRIL 1529

Temple Nord-Quest: mur Sud, plinthe de l'*adhiṣṭhāna*. Non répertoriée dans A.R.

Cette inscription est gravée sur une surface de pierre très rugueuse et est donc très difficile à lire. Elle comporte cinq lignes de 2,28 m. de long sur une hauteur de 24 cms, sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna*, et une ligne sur le rebord supérieur de la dernière moulure de l'*upapīṭha*. Les lignes 5 et 6 sont partiellement illisibles.

Dans les angles Nord-Ouest et Sud-Ouest du complexe du temple de Viṭhala se trouvent deux petits monuments symétriques par rapport à l'axe de l'enceinte. On ne sait pas à qui ils étaient dédiés, les statues ayant disparu dans les sanctuaires. Le temple Nord-Ouest où se trouve la présente inscription a été agrandi par l'adjonction d'un *raṃgamaṃḍapa* fermé et d'un autre *maṃḍapa* ouvert. Dans la partie Nord du *raṃgamaṃḍapa* a été aménagé un deuxième sanctuaire avec décoration en briques et mortier pour la porte. La présente inscription relate l'installation d'une image d'Ādinārāyaṇa. Il nous est malheureusement impossible d'après son contenu trop bref sur ce point de déterminer s'il s'agit de l'installation dans le sanctuaire principal ou d'une installation dans le sanctuaire surajouté.

Le donateur est Sāḷuva Narasayya de Besavāḍa fils de Sāḷuva Narasayya, ce dernier étant nommé comme responsable de l'installation d'Ādinārāyaṇa le dieu à qui la donation est destinée. Sāḷuva Narasayya père est dit être fils de Rāyanāyaka et est mis en rapport avec Sāḷuva Narasiṃgarāyadēva. Ce dernier doit être Sāḷuva Narasiṃha II qui occupa le trône de Vijayanagar de 1495 à 1505. Le nom du roi règnant n'est pas mentionné dans l'inscription. Mais celle-ci est datée de 1529, année qui est la dernière du règne de Kṛṣṇarāya.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījaya[bhyu]dayaśālivāhanaśakavaruṣa 1451daneya virodhisaṃvacharada vaiśāka śu 15gulū sōmagrahaṇapuṃnyakā

II) ladalū **3** sāḷva narasiṃgarāyadēvara ... besavaḍada rāyanāyakara maga sāḷuva narasayyanū **4** kaṭṭisida **5** ādinārāyaṇadēvara nityanaivēdya dīpārādhanegū

III) **6** narasayyana maga ... besāvaḍada sāḷuva narasayyanū samarpisida kaṭṭaḷe **7** aki ...

IV ... tuppa ... beḷe paḍi podaḷa hākāṇike ra 1 yiśa ... **8** śrī ādinārāyaṇa dēvarige dīpa 1 kaṃ ... koḍuva ...

V) ... **9** akki paḍi nālku hesaru paḍi ka ... paḍi ... ārati ... paḍi ...

VI) **10** śrī viṭhala dēvara ugrāṇa ...

1 Que la chance advienne. Prospérité.

6 La règle d'utilisation de ce qui a été offert par Sāḷuva Narasayya de Besāvaḍa ... fils de Narasayya,

2 à la date du jeudi, quinzième jour de la quinzaine claire de *vaiśākha* de l'année *virodhi* 1451ème année fortunée de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

5 pour l'offrande de nourriture quotidienne et le culte avec lampes du dieu Ādinārāyaṇa (du temple).

4 qu'a fait construire
3 Sāḷuva Narasayya, fils de Rāya Nāyaka de Besāvaḍa, ... de Sāḷva Narasiṃga Rāyadēva,
7 est la suivante: du riz ..., du beurre fondu ...,
8 ... pour une lampe pour le dieu Śrī Ādinārāyaṇa ...
9 ... quatre *paḍi* de riz, ... *paḍi* de phaseolus mungo ...
10 ... le grenier de Śrī Viṭhala dēva.

6 *Kaṭṭaḷe* signifie «règle». C'est ici une règle de service du temple, le mode d'emploi détaillé des revenus d'une donation. Besāvaḍa est le moderne Vijayavāḍa (Bezwada) en Andhra.

2 On peut peut-être lire «śu (vendredi)» au lieu de «gu (jeudi)». La quinzième *tithi* commence le jeudi 22 Avril 1529 et s'achève le vendredi 23.

V

DONATION DU BATELIER BOUGAMṆA D'ĀNEGOṂDI
30 MAI 1531

Mur Sud du déambulatoire, *adhiṣṭhāna*. Cf. S.I.I. IX part II 534; A.R. N°3 de 1904.

Cette inscription en kannaḍa comporte quatre lignes de 1,5 m. de long sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna*, sur une hauteur de 23 cms. Les lettres ont 4 cms de hauteur en moyenne. La première ligne semble être le début d'une inscription inachevée. Elle est sans date et annonce une liste de villages donnés par Acyuta Rāya. Cela n'a pas de connexion avec ce qui suit. Une autre inscription commence à la deuxième ligne avec les formules habituelles de début d'inscription. Elle donne la date, mais non le nom du roi règnant. La date de 1531 est la deuxième année du règne d'Acyuta Rāya.

La deuxième inscription rapporte qu'un batelier du nom de Bougaṃṇa a rendu des revenus de sept points de passage de la rivière. Or l'on a vu dans l'inscription III qu'en 1526 Kṛṣṇa Rāya avait donné ces revenus au temple. On peut supposer qu'une part en avait été affectée par le temple au batelier Bougaṃṇa. C'est pourquoi dans la présente inscription il est dit que le batelier «rend (tirugi koṭṭu)» quelque chose au temple. Et il ferait cela pour assurer un service d'ārati. Tous les points de passage mentionnés par l'inscription de Kṛṣṇa Rāya n'apparaissent pas ici. Sept sur huit sont seulement donnés, le point manquant ici étant Muṣṭūru, le plus éloigné de Viṭhalāpura à l'Est.

I) **1** śubham astu **2** śrī viṭhaladēvara nityanaivēdyada kaṭaḷege acutarāya mahārāyaru samarpisida grāma
II) **3** svasti **4** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruśa 1453ṟaneya khara saṃvacharada jeṣṭa śu 15 lū
III) **5** prāku samarpisida haṟugola hoḷe virūpākṣa viṭhalu hulige hoṃnūru kāḷagaṭe kaṃpile koragaḷu
IV) ā hoḷebenū **6** ānegumdi aṃbiga bougaṃṇa tirugi koṭṭu ārutige koṭṭu samarpisidaru

1 Que la chance advienne. **2** Village offert par Acuta Rāya Mahārāyaru pour la règle de l'offrande de nourriture quotidienne au dieu Śrī Viṭhala.

3 Que le bien soit. **4** Le 15 de la quinzaine claire de *jyēṣṭha* de l'année *khara*, 1453 ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

5 les points de passage de la rivière en coracle, offerts précédemment, à savoir Virūpākṣa, Viṭhalu, Hulige, Homnūru, Kāḷagaṭe, Kampile, Koragaḷu, ces points de passage,

6 le batelier Bougamṇa d'Ānegumdi, en les rendant, en les donnant pour le service d'illumination, les a offerts.

4 30 Mai 1531.

5 Il faut sans doute lire, à la place de «hoḷebenū», «hoḷevanū» ou «hoḷeyanū» accusatif de *hoḷe* litt. «rivière», ici le point de passage de la rivière.

6 On lit nettement «ārutige» qui doit être pour «āratige».

VI

FONDATION DE TĀḶAPĀKA TIRUMALAIYYA 31 JANVIER 1532

Déambulatoire, mur Ouest, sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II 543, A.R. N°8 de 1904.

Cette inscription kannaḍa occupe la surface des deux dernières dalles de pierre de la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* dans la moitié Sud de la projection centrale du Mur Ouest du déambulatoire. Elle comporte d'abord cinq lignes, sur la première dalle de pierre, quatre de 2,70 m. de long et une cinquième de 40 cms. Elle a ensuite sur la deuxième dalle cinq lignes de 1,60 m. Les lettres ont 4 à 5 cms de haut. La dernière partie de l'inscription, où sont donnés les détails de la donation, est très endommagée, ou même a dû être mal gravée, la pierre étant très rugueuse. Nous donnons une traduction littérale des six premières lignes seulement.

Cette inscription relate une donation faite par Tāḷapāka Tirumalaiyya au dieu Viṭhala de trois villages que le donateur avait auparavant reçus du roi, donation en même temps enregistrée sur plaques de cuivre. Nous voyons ainsi apparaître ici un membre de la famille Tāḷapāka qui a occupé une place importante dans le temple de Veṅkaṭeśvara à Tirupati. Il s'agit d'une famille de musiciens qui ont composé des hymnes en telugu à la gloire de Viṣṇu, hymnes qu'ils chantaient dans le temple et dont le texte a été gravé sur des plaques de cuivre déposées dans une cellule du temple réservée à cet effet. Elles y ont été retrouvées récemment. Une autre série de ces plaques de cuivre a aussi été retrouvée à Ahobilam. Tāḷapāka Annamarasayya, père de Tirumalaiyya, était originaire du village de Tāḷapāka (district de Cuddapah). C'était un brâhmane *smārta* de la caste appelée Nandavārika. Il vint se fixer à Tirupati, adopta la doctrine de Rāmānuja, les observances et insignes des Śrīvaiṣṇava. Son fils porte la dénomination d'Aiyyangar. Il exerça la fonction de musicien du temple de Veṅkaṭeśvara. Dès l'âge de seize ans il composait des *kīrtana* en telugu. Il continua jusqu'en 1503 et après quatre-vingts années d'activité artistique transmit sa fonction à ses descendants. Son fils Tirumalaiyya, donateur dans la présente inscription, continua la tradition. Ses fondations et donations religieuses sont très importantes et nombreuses. Après lui plusieurs de ses descendants maintiendront la tradition. Voir T.D. EP. Rep. p. 279 sq.

Le texte de la présente inscription semble être fait de deux phrases. Mais il n'est guère possible de déterminer la construction de la dernière, en raison des nombreuses lacunes des quatre dernières lignes. C'est dans ces dernières qu'était dit le détail de l'utilisation des revenus des village donnés. Dans la ligne VII on lit que le revenu des trois villages donnés est

de 135 *varāha gadyāṇa*. Il est question ensuite d'une dépense d'1 *gadyāṇa* pour la préparation du repas du dieu, litt. pour le plateau qu'on lui présente dans le culte. Dans la ligne VIII il est parlé d'une dépense de 14 *gadyāṇa* pour 14 jours. L'on ne peut déterminer comment l'on arrive au total de 135 pour la dépense annuelle. Dans la ligne IX on a peut-être le sens «après avoir fixé le *naivēdya* selon cette convention» et ligne X «nous ... avons donné». Le verbe «koṭeu» est peut-être le verbe personnel dont «grāmavanū» (fin ligne IV) serait le complément d'objet.

I) **1** svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1453ṟaneya khara saṃvacharada māgha ba 10lū **3** śrīmatu śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśva[ra]
II) śrīvīrapratāpa vīra ācutarāya mahārāyarū pruthvirājyaṃ gaiutaṃ iralu **4** śrīmad-vēdamārgapratiṣṭhācāryyarādā āśva[lā]yanasūtrada bhāradvājagōtrada ruku-śākhādhyayi[galā-]
III) da tāḷapāka tirumalaiyyagaḷū **5** śrīviṭhaladēvarige samarpisida grāma **6** namage acutarāya mahārāyarū dhārāpūrvakavāgi tāṃbraśāsana **7** ...*ṇa sīme voḷage ...**
IV) celuvanahāḷa grāma 1 kāluvaḷi āneganahāḷa grāma 1 hepeya grāma 1 **8** i mūṟu grāmake saluva catussīme voḷagāda aṣṭabhogatējasvāmya sakalani[dhinikṣēpādi] sahitavāgi ī mūṟu grāmavanū
V) **9** ēkādaśipuṃṇyakāladalū ...*** dēvara nityanaivēdya kaṭaḷege****
VI) **10** hepeya grāma 1 celuvanahāḷa grāma 1 āneganahāḷa grāma 1 ā mūṟu grā-
VII) makaṃ rekhe va ga 135 kaṃ saluvadu nittanaivēdya ...*****
VIII) [paḍi] naivēdya di 14 ke va ga 14 aṃṇamarasagaḷa ...******
IX) ā va ga 135 yi mariyade naivēdyavanū ...*******
X) ... vāginaḍisi ...********

1 Que le bien soit.

4 Villages offerts au dieu Śrī Viṭhala,

2 le 10 de la quinzaine sombre de ᵐ*āgha* de l'année *khara*, 1453 ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Acuta Rāya Mahārāyaru, porteur de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur du héros, héros, exerce la royauté sur la terre,

4 par Tirumalaiyya de Tāḷapāka, qui est maître dans l'établissement de la voie du vénérable vēda, qui est du *sūtra* d'Āśvalāyana, du *gōtra* de Bhāradvāja et récitateur de la branche du *Ṛgvēda*:

6 [ce qui a été donné précédemment] avec libation d'eau et charte de cuivre, à nous [Tirumalaiyya], par le grand roi Acuta Rāya,

7 à savoir 1 village, celui de Celuvanahāḷu ... dans le *sīme* de ..., 1 hameau, celui de Āneganahāḷu, 1 village, celui de Hepe;

8 [nous avons donné] ces trois villages accompagnés de tous trésor, dépôt, etc. qui constituent la propriété, l'éclat de la jouissance et qui sont contenus dans les quatre limites appartenant à ces trois villages,

* Espace illisible de 15 cms. ** Espace illisible de 25 cms.
***Cassure de 20 cms. ****Le reste de la ligne n'est pas gravé.
*****Espace de 70 cms maintenant illisible; S.I.I. y lit: «dīpārādhane ... harivāṇa ½ 1 ke ga 1».
******Espace de 70 cms illisible.
*******Espace de 80 cms où S.I.I. lit «mādi putrapaütrapārampan».
********Espace de 125 cms illisible; SI.I. lit dans la dernière ligne: «...rāgi naḍasuvarāgi nāugaḷu ... koteu».

9 pour la règle de l'offrande de nourriture quotidienne du dieu ... à la date sainte du onzième jour ...

10 135 *varāha gadyāṇa*, compte pour ces trois villages de Hepe, Celuvanahāḷu, Āneganahāḷu ...

2 Mercredi 31 janvier 1532.

8 *Aṣṭabhogatējasvāmya* réfère aux huit composants de la propriété. L'expression signifie littéralement «la propriété, l'éclat, la jouissance des huit». Les huit objets de jouissance sont: *nidhi* trésor, *nikṣēpa* dépôt, *jala* eau, *pāṣāṇa* pierre, *akṣīṇin* revenu actuel (non-décroissant), *āgamin* revenu (additionnel) à venir, *siddha* terre cultivée, *sādhya* produit de la terre.

VII

FONDATION DE VYĀSATĪRTHA.
23 MAI 1532

Soubassement de sanctuaire attenant à la galerie Ouest de la cour du temple de Viṭhala. A.R. N° 710 de 1922.

Il y a dans la cour du temple, attenant à la galerie Ouest, un soubassement (*upapīṭha*) qui subsiste seul aujourd'hui, de ce qui a dû être un sanctuaire érigé devant la galerie. Il n'est pas possible de savoir si le sanctuaire était enclos de murs, ou simplement délimité par des piliers, ou bien si le soubassement que l'on voit actuellement ne représente pas une entrée, un *maṃḍapa* extérieur pour un sanctuaire aménagé à l'intérieur de la galerie. La présente inscription en sanskrit et en écriture *nandinagarī* a été gravée sur la face Est du soubassement, dans la moulure en retrait. Elle comprend quatre lignes. Les trois premières sont interrompues en leur milieu par un fleuron décoratif. Elles ont 2,08 m. de long; une cassure sur l'arête a fait disparaître une lettre à la fin de chacune d'elles. La quatrième ligne a 90 cms de long et s'arrête au fleuron.

L'inscription consiste en deux vers, le premier dans le mètre *sragdharā*, le second dans l'*anuṣṭubh*. Elle relate la fondation d'une statue de Yoga Varada Narasiṃha par Vyāsa Tīrtha, le célèbre théologien *mādhva* dont on a déjà vu la relation avec le temple de Viṭhala au temps de Kṛṣṇa Rāya (Insc. III).

Le premier vers indique la date au moyen de multiples données astronomiques: année 1454 appelée *Nandana*, mois *jyēṣṭha*, quinzaine sombre, deuxième *tithi*, jeudi, constellation de Viṣṇu c'est-à-dire Śravaṇā, le Soleil dans le Taureau, le *karaṇa vālava*, le *yoga indra* et un *lagna*. Pour ce dernier une cassure de la pierre a fait disparaître une lettre de son nom; l'on en a seulement la première syllabe, «ka», et l'on peut restituer «*kanyā*» ou «*karke*». Monsieur R. Billard a bien voulu calculer la date correspondant à ces données. Elles concordent entre elles, à l'exception de l'élément «deuxième *tithi*». Pour la quatrième *tithi* avec tous les autres éléments mentionnés, l'on a le jeudi 23 mai 1532, vers 11 h. du matin si l'on lit «kanyālagne». L'hypothèse «karke lagne», pent-être moins satifaisante, donnerait 7 h. du matin. Le deuxième vers est un hommage à Narasiṃha.

I) śubham astu bhaume bhūpe śakābde sakalasukhakare naṃdanāhve ca māse / jyeṣṭhe kṛṣṇadvitiyyāsu[ra-]
II) gurudivase vaiṣṇavarkṣaiṃdrayoge / tithyardhe vālavākhye ravivṛṣabhayute viṭhṭhalasyāṃgaṇā[ṃ]te / ka[?]
III) lagne sa yogī varadanaraharih sthāpito vyāsatīrthaiḥ / vighnavāraṇapaṃcāsyaṃ sadabhīṣṭaphala[pra-]
IV) da[ṃ] / varadayoganṛhari[ṃ] vaṃde sajjanapūjitaṃ / śrī

Que la chance advienne.

En l'année *śaka* 1454, productrice de tous les bonheurs et appelée Naṃdana, dans le mois *jyeṣṭha*, le jeudi deuxième jour de la quinzaine sombre, la constellation étant celle de Viṣṇu, le *yoga indra*, le *karaṇa vālava*, le Soleil étant uni au Taureau, sous le signe de ..., au fond de la cour de Viṭhṭhala, ce *yogin* qui satisfait les désirs, Narasiṃha, a été installé par Vyāsa Tīrtha.

Je salue Narasiṃha, *yogin* qui satisfait les désirs, lion pour les éléphants que sont les obstacles, qui donne les bons fruits désirés, qui est honoré par les gens de bien.

«Bhaume bhūpe»: les quatre chiffres du quantième de l'année sont exprimés dans le système dit *kaṭapayādi* où les lettres de l'alphabet représentent les chiffres à partir de *k*, *ṭ*, *p* et *y*, les voyelles n'ayant pas de signification et les chiffres étant à lire de droite à gauche.

«Jyeṣṭhe»: la lecture «vyomni (?)» (*vyoman* étant synonyme de *nabhas* nom védique de *śrāvaṇa*) faite par l'auteur de A.R. nous paraît absolument impossible. La date du 18 juillet 1532 déterminée par S.K. Pillai à partir de cette lecture ne peut donc être retenue.

VIII

DON SUVARṆAMĒRU D'ACYUTA RĀYA. 27 NOVEMBRE 1533

Mur Nord du déambulatoire, sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 557 et 558, A.R. N° 9 de 1904, N° 708 de 1922.

Cette inscription en écriture kannaḍa contient une introduction en kannaḍa pour un vers sanskrit. Sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Nord du déambulatoire, elle occupe la surface de la plinthe sur la projection à partir de la deuxième dalle de pierre et sur le retrait côté Ouest jusqu'à la deuxième dalle. La première ligne a 8,50 m. de long, la seconde 7,60 m. Les lettres sont particulièrement grandes, 8 cms de haut en moyenne. Le même texte est gravé une deuxième fois en trois lignes à proximité.

Le vers sanskrit composé dans le mètre *śārdūlavikrīḍita* relate le don appelé *suvarṇamēru* accompli par le roi Acyuta Rāya. Il a été gravé en d'autres endroits aussi, par exemple à Lēpākṣi (voir S.I.I. IX part II N° 559, 1. 54–55. L'auteur du vers est appelée Ōduva («récitatrice») Tirumalaṃma. Des historiens ont pensé que c'était une simple récitatrice à la cour du roi Acyuta Rāya, voire une concubine. En réalité c'était une épouse du roi, poétesse de grand talent, auteur d'un ouvrage poétique sanskrit, la *Varadāmbikāpariṇayacampū*, où elle dit elle-même qu'elle était «aimée du roi». L'éditeur de cet ouvrage, en s'appuyant sur un autre *kāvya* en telugu, le *Subhadrāpariṇaya*, propose d'identifier la «récitatrice» avec cette

poètesse (voir *Varadāmbikāpariṇaya*, edité et traduit en anglais par Suryakanta, Varanasi, 1970, The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. LXXIX, p. i). Il y a une inscription sur le mur est de la deuxième enceinte du temple de Śrīrangam (A.R. N° 16 de 1939) qui mentionne à la date du cinquième jour de la quinzaine sombre du mois *kārttika* de l'année cyclique *virodhi śaka* 1454 une donation de 1200 *pon* et de trois villages faite par le roi Acyuta Rāya lors de sa visite au temple en compagnie de ses épouses Varadāci Amman, Ōduva Tirumalamman et du prince Cikka Veṅkaṭādri. Au même endroit une autre inscription (A.R. N° 15 de 1939) mentionne Ōduva Tirumalamman comme «rājamahiṣi». La récitatrice auteur du vers de la présente inscription est donc bien la reine auteur de la *Varadāmbikāpariṇayacampū*.

Le don appelé *suvarṇamēru* est décrit dans le *Kṛtyakalpataru* entre autres textes (voir vol. V *Dānakhaṇḍa* éd. K.V. Rangaswami Aiyangar, Baroda 1941, G.O.S. N° XCII, p. 130), sous le nom de *kanakācaladāna*. Bhaṭṭa Lakṣmīdhara dit citer le *Matsyapurāṇa*: «Maintenant je dirai l'excellent don *kanakācala* qui enlève les péchés, par la grâce de quoi l'homme va dans une résidence sans ennemi. Ce don est supérieur s'il est de mille *pala* d'or, moyen s'il est de cinq cents, inférieur s'il est de la moitié de cela. Celui qui est peu fortuné donnera selon sa capacité au-dessus d'un *pala* sans jalousie. On doit présenter le tout comme une montagne de grains; et même il doit y avoir des tas formant des contreforts de la montagne. On doit donner cela à des brâhmanes. On doit dire «Salutation à toi, ô montagne, qui contiens le brahman, qui es la graine du brahman, salutation; parce que tu donnes un fruit infini, protège-moi; parce que tu es fils du Feu, tu es l'éclat du Seigneur du monde sous la forme d'une montagne d'or; donc protège-moi, ô excellente montagne». Celui qui donnera selon cette prescription une montagne d'or, ira dans la demeure supérieure de Brahman qui donne la félicité; il y restera pendant cent *kalpa* puis ira à la destination suprême». Le *pala* est une mesure de poids égale à 220 *guñja*, ce dernier étant une petite graine utilisée pour peser l'or (*Abrus precatorius* Linn.). L'or est dit être fils du feu et l'éclat du Seigneur du monde. Agni est en effet dit avoir aspergé la déesse Gaṅgā du *tejas* de Śiva et est ainsi considéré comme ayant engendré. La Gaṅgā ne put supporter cet embryon de feu et l'émit sur l'Himālaya. De cet embryon se forma, en même temps que Kārtikeya, l'or, etc. Voir *Rāmāyaṇa bālakaṇḍa* 36.

I) **1** śubham astu **2** śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra acyutadēvarāya mahārāyaru **3** vijeyasaṃvatsarada mārgaśīrṣa śu 11 guruvāradalli **4** tuṃgabhadrātīradali śrīviṭhalēśvarana saṃnidhiyalli **5** māḍida suvarṇamēru-dānakke **6** vōduva tirumalaṃmanavaru hēḷida **7** ślōkavidu

II) **8** bāṇaprāṇapayodhiśītakarasaṃkhyāte śake vatsare vikhyāte vijaye ca māsi sahasi svacche ca pakṣe guror vāre viṣṇudine śubhe parisare śrīviṭhalādhīśituḥ dhīraḥ kāṃcanamērudānam akarōd vīrācyutakṣmāpatiḥ

1 Que la chance advienne.

7 Voici la stance

6 prononcée par la récitatrice Tirumalaṃma,

5 pour le don d'une montagne d'or fait

4 en présence du Seigneur Śrī Viṭhala sur la rive de la Tuṃgabhadrā,

3 le jeudi 11 de la quinzaine claire de *mārgaśīrṣa* de l'année *vijaya*,

2 par le grand roi Acyuta Dēvarāya, Maître de la fortune, roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros:

8 Le roi, ferme héros, Acyuta fit le don d'un Meru d'or auprès du Seigneur Śrī Viṭhala, le jour auspicieux de Viṣṇu, jeudi, dans la quinzaine claire du mois *sahas*, dans l'année renommée *vijaya*, comptée par Lune (1), les océans (4), les souffles (5), et les flèches (5) dans l'ère *śaka*.

3 La date correspondante est le jeudi 27 novembre 1533, selon l'Indian Ephemeris de Swamikannu Pillai, et non le 11 décembre 1533 (date donnée dans S.I.I. IX part II N° 557).

IX

INSTALLATION D'IMAGES DES ĀḶVĀR PAR TIPPISEṬṬI. 22 JUILLET 1534

Mur Ouest du déambulatoire, sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 566; A.R. N° 10 de 1904.

Cette inscription en kannaḍa a cinq lignes gravées sur la face verticale de la moulure à trois pans et sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Ouest du déambulatoire, dans le retrait Est de ce mur.

L'inscription relate l'installation d'images des douze Āḷvār et de Tirukacinaṃbi par Tippiseṭṭi, personnage qualifié par le mot «gandhada (du santal)» ce qui doit signifier qu'il était marchand de santal, bois ou pâte. Les statues ont aujourd'hui disparu. Une seule statue, vraisemblablement d'un āḷvār (Vipranārāyaṇa), a été retrouvée récemment à l'extérieur de l'enceinte du temple, mais à proximité immédiate dans une galerie en face de l'angle Sud-Est de l'enceinte. Elle a provisoirement été baptisée «Puraṃdaradāsa» et placée dans la cella du temple de Rāmaviṭhala. L'inscription dit que ces treize images ont été installées dans quatre *aṃkaṇa* dans la partie Nord de l'enceinte du temple de Viṭhala. Il existe une plate-forme en projection sur la galerie Nord à l'Est du *gopura*. Si *aṃkaṇa* désigne l'espace délimité par quatre piliers, cette plate-forme mesure sept *aṃkaṇa*. Elle est peut-être ce qui reste du *maṃḍapa* qui abritait dans quatre de ses aṃkaṇa les treize statues d'āḷvār. La plate-forme a été construite après la galerie, puisqu'elle cache les bas-reliefs qui en décorent le soubassement.

La donation est ici celle d'une somme d'argent, 100 *varāha gadyāṇa* remis au trésor du temple. Cette somme est appelée *pulivaṭṭu*. Le *pulivaṭṭu* semble être un capital que le trésor du temple fait fructifier, qui rapporte donc un bénéfice. Ce dernier servira à financer un service du temple. Le mot s'emploie aussi pour désigner le service ainsi financé. Voir inscription XI 7. La présente inscription relate la donation et décrit le détail du service. Elle mentionne les quantités de matériel à pourvoir pour le rituel avec le revenu du capital donné: 13 mesures (*paḍi*) de riz pour l'offrande de nourriture quotidienne, donc une pour chacun des treize saints; ce riz servira à préparer 36 bols de *prasāda* (offrande distribuée aux fidèles), à savoir 3 bols pour chaque saint (moins un); une mesure d'huile; 13 guirlandes, une pour chaque image. On remarque que pour le culte avec lampes on utilise à partir de cette époque de l'huile et non plus du beurre fondu comme au temps de Kṛṣṇa Rāya.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1456ṟaneya jayasaṃvacharada śrāvaṇa śu 12 bu-lū **3** śrīmatu śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra acyutadēvarāya mahārāyaru pruthvirājyaṃ geyiuttaṃ yiralu **4** śrīviṭhaladēvara

II) stānadalū āvaraṇadavoḷage baḍagaṇa bhāgadalū kaṭṭi idda nālku aṃkaṇadoḷage **5** vāṇijyavaiśyanagarada śeṭya[ṇada]ruśigōtrada a[dhi]kāriya tippiseṭṭara maga gaṃdhada tippiseṭṭiyarū **6** accutarāya mahārāyarige puṃnyavāgabēkū em-

III) du **7** pratiṣṭeya māḍida āḷvāra dēvaru 12 tirukacinaṃbiyāḷvāru 1 ubhayaṃ dēvaru hadimūṛu dēvarige nit[y]adīpārādhane naivēdya hūvinadaṃḍeyū **8** śrīviṭhaladēvara amrutapaḍiya kaṭṭaḷeyavoḷage saluva kaṭṭaḷegāgi **9** śrīviṭhaladēvara bhaṃḍārake pulivaṭe āgi sama-

IV) rpisida rokka varaha ga 100ṛu varahaṃnū koṭṭu **10** dēvara guḍiyalū māḍisida puliveṭṭu kaṭṭaḷe **11** dina 1-lu saluva kaṭṭaḷe akki paḍi hadimūṛu paḍige saluva prasāda baṭṭalu 36 **12** dīpārādhanege yeṃṇe padi voṃdu **13** yele hūvina daṃḍe 13 **14** i kaṭṭaḷe pramāṇinalū dēvasthānadalū naḍasuva

V) **15** dharmake āru tappidarū śrīvithaladēvara pādakke tappidavaru / **16** gōhatya braṃhmahatya mahāpātakava māḍida pāpake pōgaluḷvaru // śrī

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

2 Le mercredi 12 de la quinzaine claire de *śrāvaṇa* de l'année *jaya*, 1456ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère śālivāhana,

3 alors que le grand roi Acyuta Dēvarāya, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros, exerce la royauté sur la terre,

5 Tippi Seṭṭi [marchand] de santal, fils de l'officier Tippi Seṭṭaru, de Vāṇijyavaiśanagara, du gōtra de Śeṭya[nada]ruśi,

9 ayant donné 100 *varaha gadyāṇa*, argent offert à titre de *pulivaṭṭu* au trésor du dieu Śrī Viṭhala,

8 comme étant destiné à une règle de service, à inclure dans la règle d'offrande de part de nourriture divine au dieu Śrī Viṭhala,

7 [règle de service comportant] un rite d'illumination, l'offrande de nourriture et les guirlandes de fleurs quotidiennes pour les dieux qui sont: 12 dieux, les Āḷvāru et 1 dieu, Tirukacinaṃbiyāḷvāru, au total treize dieux, dont l'installation a été faite,

6 en disant que le mérite doit en être pour le grand roi Accuta Rāya,

4 dans les quatre travées qui ont été construites dans la partie Nord dans l'enceinte dans le temple du dieu Śrī Viṭhala,

10 a institué la règle suivante de service sur fonds d'argent dans le temple du dieu:

11 une règle de service quotidien, à savoir: 36 bols de *prasāda* pris dans 13 *paḍi* de riz,

12 1 *paḍi* d'huile pour le rite d'illumination,

13 13 guirlandes de fleurs et feuilles;

14 on fera que cette règle de service ait lieu selon ces mesures dans le temple.

15 Ceux qui ont manqué à [l'observance] de cet acte de charité, ont manqué au pied du dieu Śrī Viṭhala;

16 ils doivent aller au péché d'avoir commis le grand crime du meurtre d'une vache ou du meurtre d'un brâhmane.

2 Mercredi 22 juillet 1534.

7 Les 12 Āḷvār sont: Poykai Āḷvār, Pūtattāḷvār, Pey Āḷvār, Tirumaḷicai Āḷvār, Nammāḷvār, Maturakavi Āḷvār, Kulacekara Āḷvār, Periyāḷvār, Āṇṭāl, Toṇḍaraṭippoṭi Āḷvār, Tiruppāṇāḷvār,

Tirumankai Āḻvār. Quant au treizième, appelé aussi Āḻvār, c'est un intouchable dévot du dieu Varadarāja de Kāñcī, ami de Rāmānuja, et qui par sa dévotion avait selon la légende le privilège de pouvoir converser directement avec ce dieu de Kāñcī d'où son nom de Kāñcīpūrṇa ou en tamoul Tirukacinampi.

4 *āvarana* signifie simplement «entourage» et ne permet pas de préciser le lieu d'installation des dites statues.

11 *Baṭṭalu* est un bol métallique (Kittel). L'on ne sait si l'on a ici mention du bol en tant que tel, ou bien mention d'une mesure.

X

DONATION DE ŚRĪDAPPA NĀYAKA.
10 DECEMBRE 1534

Mur Sud du déambulatoire, sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 570; A.R. N° 4 de 1904.

Cette inscription en Kannaḍa comporte dix lignes sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Sud du déambulatoire. Elle commence sur la projection où elle occupe toute la surface de la première dalle de pierre dans la partie Est. Elle se prolonge sur le retrait Est où elle couvre la première dalle de pierre, la dernière ligne plus longue se prolongeant sur la deuxième dalle. On lit d'abord cinq lignes sur la projection, ensuite cinq autres lignes sur le retrait. Sur la projection chaque ligne a 2,30 m. de long, sur le retrait 1,90 m., la dernière ligne ayant 2,60 m.; la deuxième ligne sur le retrait a une lettre de plus sur la dalle suivante.

L'inscription relate une donation faite au temps d'Acyuta Rāya par un certain Śrīdappa Nāyaka appartenant au Caturtha-gōtra, nom de *gōtra* qu'il est difficile d'expliquer. L'opération décrite dans l'inscription paraît être la suivante. Le donateur dépose un capital de 400 *Ghaṭivaraha* dans le trésor du temple. Ce dernier fait fructifier le capital, en lui faisant rapporter un intérêt de 2,5% par mois, soit 10 *ghaṭivaraha*. C'est sur cette somme mensuelle que l'approvisionnement du grenier du temple doit être fait afin de réaliser l'offrande d'un repas au dieu chaque jour. Les divers composants du repas sont énumérés en détail et l'on reconnaît là le repas indien typique.

I) **1** śubham astu / svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1456ṟaneya jaya-saṃvacharada puśya śu 6 gu-lū **3** śrīmatu

II) śrīmaṃnmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa acyutadēvarāya mahā-rāyarū pruthvirājyaṃ geiuttaṃ i-

III) ralu **4** caturthagōtrada toḷārada baḷiyiruva veṃgaḷanāyakara maga śrīdappa-nāyakarū **5** barasida dharmaśāsana / **6** taṃma voḍeyaru

IV) acutadēvarāya mahārāyarigū cikkarāyarigū puṃṇyavāga bēkūeṃdu **7** śrīviṭha-lēśvaradēvarige nitya naivēdya naḍevadakke

V) **8** dēvara ugrāṇadalū koḍuva dasa kaṭaḷege **9** dēvara bhaṃḍārake samarpisida ghaṭivaraha nānūṟu varaha **10** i varahakaṃ ba[ḍi]

VI) tiṃgaḷu voṃdakke ghaṭṭivaraha hattu varahakke sale cakra ga 11 haṇa* 4 ṇakaṃ **11** ugrāṇadalū koḍuva davasa kaṭṭaḷe

* Le signe symbole du *haṇa* est placé avant le chiffre 4; le mot *haṇa* doit cependant se lire après, comme l'indique l'abréviation finale *-nakam* pour *haṇakaṃ*.

VII) **12** dina 1-dake akki paḍi 40 melogara uppu meṇasu saṃbhāra hesaṟu harivāṇake tuppa sakhare bālehaṇṇu huu

VIII) mosaru viḷeya divige 2 **13** i pramāṇina davasavanū koṭṭu naḍasi baraluḷḷadu **14** i naivēdya nirmālya vecca-

IX) da dharmaū **15** taṃma voḍeya acutadēva rāya mahārāyarige puṃṇyavāgi māḍida dharma /

X) **16** i dharmakke āru tappidarū śrīviṭhaladēvara pādake tappidavaru / **17** gōhatya braṃhmahatya strīhatya bhrūṇahatya mahāpātakava māḍida pāpake hōharu

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

5 Edit d'acte de charité qu'a fait écrire

4 Śrīdappa Nāyaka, fils de Veṃgaḷa Nāyaka, qui réside près de Toḷāra, du *gōtra caturtha*,

2 le jeudi 6 de la quinzaine claire de *puṣya* de l'année *jaya*, 1456ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Acyuta Dēvarāya, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, exerce la royauté sur la terre:

9 quatre cents *ghaṭṭivaraha* offerts [par nous] au trésor du dieu,

8 pour la règle [de fourniture] de grain donné au grenier du dieu,

7 pour l'exécution de l'offrande de nourriture quotidienne au dieu, le seigneur Śrī Viṭhala,

6 en disant que le mérite doit être pour notre maître le grand roi Acyuta Dēvarāya et pour le Dauphin;

11 la règle [d'utilisation] du grain donné au grenier

10 pour 11 *cakragadyāṇa* 4 *haṇa* équivalent de dix *ghaṭṭivaraha* qui sont pour chaque mois l'intérêt des dits [400] *varaha*, est la suivante:

12 pour chaque jour 40 *paḍi* de riz, des légumes, du sel, du poivre, du *saṃbhār*, du soja; pour le plateau [du repas ainsi constitué] du beurre fondu, du sucre, des bananes, des fleurs, du yaourt, du bétel; 2 lampes;

13 il y a à faire observer cette [règle] après avoir donné le grain selon cette mesure.

14 Cet acte de charité de dépense pour les offrandes de nourriture et autres offrandes

15 est un acte de charité accompli, le mérite étant pour notre maître, le grand roi Acyuta Dēvarāya.

16 Ceux qui ont manqué à [l'observance de] cet acte de charité, ont manqué au pied du dieu Śrī Viṭhala,

17 vont au péché d'avoir commis le grand crime du meurtre d'une vache, du meurtre d'un brâhmane, du meurtre d'une femme, du meurtre d'un embryon.

4 *Toḷāra* doit être ici équivalent à *taḷāra* ou *taḷavāra* (voir Kittel) qui signifie «gardien». Il désigne sans doute le gué sur la Tuṃgabhadrā, à l'Est de la ville, appelé Taḷāragaṭṭi et qui était une sortie gardée de la ville, le point de passage de la rivière menant à Ānegoṃdi. Le donateur devait habiter près de cette porte de la ville, zone où l'on voit des ruines de temple et de plusieurs *maṃḍapa*, ainsi que des ramparts, ce qui montre que c'était bien une zone d'habitation. Le nom moderne est Talarighat. Cette zone est à 1 km environ à l'Est du temple de Vithala.

2 Jeudi 10 décembre 1534.

8 *Dasa* pour *davasa*, comme dans **11**

10 Le rapport entre les deux monnaies est d'après l'inscription XI **10** 11 *cakra gadyāṇa* 5 *haṇa* pour

10 *ghaṭṭivaraha*. Mais ici la lecture «haṇa 4» est très claire. Il faut donc penser qu'il y a eu une variation du rapport.

14 *Nirmālya* doit être ici les offrandes faites à la statue du dieu, fleurs, santal, etc. autres que la nourriture.

XI

DONATION DE CIKKA TIṂMAPPA
18 OCTOBRE 1535

Entrée Est du *raṃgamaṃḍapa*, jambage Nord. S.I.I. IV N° 274; A.R. 45 de 1889.

Cette inscription en kannaḍa, du temps d'Acyuta Dēvarāya, est gravée sur la face Est du jambage Nord de l'entrée Est du *raṃgamaṃḍapa*. Elle comporte vingt-huit lignes qui occupent une hauteur de 1,50 m. et couvrent toute la largeur, 63 cms, du jambage. Elle commence à soixante-dix cms en-desous du linteau. Les lettres ont en moyenne 4 cms de haut (6 cms pour la première ligne). La tranche de la pierre est cassée sur la hauteur des douze premières lignes. En fait seul le cercle qui indique le début de la ligne est endommagé.

Comme dans l'inscription X le contenu de cette inscription est une donation d'un capital au trésor du temple, capital qui doit rapporter un intérêt devant servir à financer un service du dieu, entretien de lampes dans le sanctuaire. Le donateur porte trois titres dont le premier *mahāmaṃḍalēśvara* est bien connu, mais dont les deux autres *śālikanārāyaṇa* et *cayahattamalla* le sont moins et doivent être des titres *cāḷukya*.

1 śubham astu svasti **2** śrījayabhudayaśālivāha-
na ṣakavaruśa 1457-neya manmathasaṃvacharada
āśvija bahuḷa 7 sōmavāradalu **3** śrīmatu
śrīmaṃmahārājadhirāja rājaparamēśva-
ra śrīvīrapratāpa acyutadēva mahārāya-
ru pruthvirājyaṃ geiutaṃ iralu **4** śrīmanṃ
mahāmaṃḍalēśvara śālikanārāyaṇa ca-
yahattamalla atrēyagōtrada śuklayathu-
śākhaṃ valuṃpāḍi allubhimarājagaḷa ma-
kaḷu gōparājana maga cikatiṃmappanu **5** taṃ
ma tāi taṃdegaḷige puṃṇyavāga bēku
yeṃdu **6** śrīviṭhalēśvaradēvarige nityaü
dēvara saṃnidhāna [i kramaü dasavāgi]
naḍavadake **7** dēva ugrāṇadallu koḍuva tu-
pa batti nūlu krayakāgi pulivaṭāgi
8 śrīviṭhaladēvara bhaṃḍārake **9** samarpisidu
ghaṭivaraha yiṃnūṛu varahake **10** baḍi tiṃ-
gaḷu voṃdakaṃ ghaṭivaraha ga 5-kaṃ sale ca-
kra ga 5½ 2½-kaṃ dina 1-kaṃ ca ga haṇa 1¾ 2/16-ge
11 saṃnidhāna dīvige 6-kaṃ biḍuvavoḍa
tuppa 4½ batti nūlu sahā **12** acaṃdrarka-
stayiyāgi naḍevahāge **13** samarpistaṛu
14 yi dharmake arobaru tapidare taṃma
tāyi taṃdegaḷa vāraṇāsiyali ko[ṃ]

XXV) da [pāpadalli] hōharu **15** aśiti brahmati sriha-
ti bruṇahatyagaḷa māḍida dō-
ṣadalli hōharu **16** svadatta dviguṇaṃ
puṇyaṃ paradattanupalana para

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

2 Le lundi 7 de la quinzaine sombre d'*āśvija* de l'année *manmatha*, 1457ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, Acyuta Dēva, exerçait la royauté sur la terre,

4 Cikka Timmappa, fils de Gōparāja, fils de Vaḷumpādi Allubhimarājagaḷu, récitateur de la branche du *yajurvēda* clair, du *gōtra* d'Ātreya, fortuné seigneur d'une grande province, śālikanārāyaṇa, cayahattamalla,

5 en disant que le mérite en est pour son père et sa mère,

13 a offert,

12 de sorte que [les clauses de la donation] soient exécutées aussi longtemps que dureront le Soleil et la Lune,

11 pour 6 lampes [à placer] en présence du dieu, 4½ [mesures] de beurre fondu liquide, avec le coton des mèches,

10 au prix de 1 *haṇa* ¾ et 1/8, chaque jour, dans la somme de 5 *cakra gadyāṇa* 7 *haṇa* ½ qui est 5 *ghaṭivaraha gadyāṇa*, intérêt d'un mois

9 prélevé sur deux cents *ghaṭivaraha*, somme offerte

8 au trésor du dieu Śrī Viṭhala,

7 à titre de capital, et comme étant destinée à l'achat de beurre fondu et coton à mèches qui seront donnés au grenier du dieu,

6 pour le dieu Śrī Viṭhalēśvara, pour l'exécution en agissant de ladite façon en présence du dieu quotidiennement.

14 Ceux qui ont manqué à l'observance de cet acte de charité vont [au péché d']avoir tué ses parents à Vāraṇāsi,

15 vont au péché d'avoir commis le meurtre d'un cheval, le meurtre d'un brâhmane, le meurtre d'une femme, le meurtre d'un embryon.

16 Le maintien du don d'autrui est deux fois plus méritoire que le don fait par soi. [Par le vol du don] d'autrui [le don fait par soi sera inutile.]

2 Lundi 18 octobre 1535.

10 La dépense sera pour un mois de trente jours 5 *cakra gadyāṇa* 6 *haṇa* ¼ donc un peu moins que le revenu du capital donné. Le rapport du *cakra gadyāṇa* au *ghaṭṭivaraha* est ici de 11 *cakra gadyāṇa* 5 *haṇa* pour 10 *ghaṭṭivaraha*, alors qu'il était donné dans l'inscription X comme étant de 11 *cakra gadyāṇa* 4 *haṇa*, c'est-à-dire 1 *haṇa* de moins. Il a dû y avoir une variation en l'espace de moins d'un an.

9 L'intérêt rapporté est de 2,5% par mois comme dans l'inscription précédente.

6 La lecture de cette ligne est difficile. L'on peut peut-être lire «i kramaü nadasavāgi (pour naḍasavāgi)».

16 Dans l'orthographe sanskrite correcte: «svadattād dviguṇaṃ puṇyaṃ paradattānupālanam». Si l'on lit «para» à la fin de la ligne XXVIII, on doit avoir le début du deuxième demi-vers: «paradattāpahārena svadattaṃ niṣphalaṃ bhavet».

XII

DONATION DE MALLAPPANĀYAKA
31 MAI 1536

Mur Sud du déambulatoire, sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 574–575; A.R. N° 5–5A de 1904.

Nous avons ici deux inscriptions en kannaḍa à la suite l'une de l'autre, qui ont une parenté évidente quoique difficile à définir. La première (XII A) comporte d'abord cinq lignes sur la deuxième dalle de pierre (à partir de l'angle Est) de la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Sud du déambulatoire dans la partie en projection. Chaque ligne a 2,55 m. de long. Les lettres ont une hauteur de 4 cms en moyenne. Deux lignes sur la face supérieure de la moulure à trois pans au-dessus de cette inscription doivent en être la suite. Elles ont 2,80 m. de long. L'inscription reste ainsi incomplète. Elle est d'autre part très endommagée dans la troisième ligne. Les autres lignes étant bien conservées, on peut se demander s'il n'y pas eu un essai délibéré d'effacer la troisième ligne dans la partie du texte qui précisément donnait le nom du donateur. Sur la même plinthe, immédiatement avant cette première inscription, il s'en trouve une seconde portant la même date et qui, elle aussi, est incomplète et mutilée là où se trouvait le nom du donateur. D'après ce que l'on peut restituer dans les parties endommagées, l'on a le nom Mallappanāyaka qui est commun, mais il semble que les indications avoisinantes sur la famille et le lieu d'origine soient différentes. Il s'agirait donc de deux donations faites à la même date, par des personnages différents, peut-être apparentés (?). Cependant l'incertitude de la lecture est très grande dans les parties mutilées; il n'est donc pas possible d'affirmer de façon définitive qu'il s'agit de deux inscriptions différentes. La similarité entre les deux textes est très grande et l'hypothèse que la seconde inscription soit une deuxième version de la première, référant au même acte, reste possible.

La seconde inscription a un texte plus court sur cinq lignes de 3,25 m. de long, occupant la surface des deux premières dalles de pierre (à partir de l'angle Ouest) de la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Sud du déambulatoire dans la partie en projection de ce mur. Elle est interrompue par un coin mal dégrossi qui sépare les deux dalles de pierre.

L'opération décrite est le don d'un capital qui doit rapporter un intérêt mensuel de 2,5%, somme qui sera affectée à l'approvisionnement du grenier du temple en vue d'une offrande de nourriture.

A.

I) **1** śubham astu / svasti **2** śrījayābhyudaya śālivāhanaśakavaruṣa 1458-ṟaneya durmukhisaṃvacharada jeṣṭha śu 11 bu-lū **3** śrīmatu śrīmaṃn-

II) mahārājādhirāja rājaparamēsvara śrīvīrapratāpa acyutadēvarāya mahārāyarū pruthvirājyaṃ gaiiuttaṃ iralu ...*

III) [tammi **4** ...** ūligada] hiriya mallappanāyakarū **5** barisida dharmaśyāsana / **6** taṃma voḍeya acutarāya

IV) mahārāyarigū / cikkarāyarigū puṃṇyavāgi bēkeṃdu **7** śrīviṭhaladēvarige voṃdu avasara naivēdya naḍeva kaṭṭaḷege **8** dēvara bhaṃḍā-

* Espace illisible de 17 cms.

** Espace illisible de 58 cms.

V) rake samarpisida roka **9** ghaṭṭivaraha yiṃnūṟu varahanu **10** i varahakaṃ baḍi tiṃgaḷu 1-ke ghaṭṭivaraha ga 5-kaṃ sale cakra ga 5 haṇa 2½-kaṃ

VI) **11** [kaḍamu]ba[ṭagā]gi yī naivēdyake ...*** ugrāṇadalū koḍuva ...****

VII) harivāṇake tuppa bāḷehaṃṇu mosaru yi davasavanū biṭu naivēdyavanū tappada mudre ...*

B.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavarusa 1458-neya durmukhi-saṃvatsarada jyēṣṭha śu 11 bu-lū / **3** śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī acuta-

II) dēva mahārāyaru pruthvirājyaṃ geyutaṃ yiralu **4** acutarāya mahārāyara nirupadiṃda varadappaṃṇagaḷa apaneyiṃda **5** [tiṃmanāyakara makaḷu haḍapa]da mallapanāyakaru **6** taṃma

III) voḍeya acutadēva mahārāyarigū cikarāyarigū puṃṇyavāga bēku ...** **7** kaṭaḷege **8** dēvara bhaṃḍārake samarpisida roka ghaṭivaraha yiṃnūṟū

IV) varahanu **9** yi varahakam baḍi tiṃgaḷu 1-kaṃ va ga 5-kaṃ sale ...***

A.

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

5 Edit d'un acte de charité qu'a fait écrire

4 Mallappa Nāyaka Aîné de Ūḷiga ...

2 le mercredi 11 de la quinzaine claire de *jyeṣṭha* de l'année *durmukhi*, 1458 ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Acyuta Dēvarāya, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, exerçait la royauté sur la terre:

6 en disant que le mérite en sera pour notre maître, le grand roi Acyuta Rāya, et pour le dauphin,

9 [nous avons offert] ... deux cents *ghaṭṭivaraha*,

8 argent offert au trésor du dieu,

7 pour la règle de service d'offrande de nourriture à un moment de la journée au dieu Śrī Viṭhala,

10 ... dans 5 *cakra gadyāṇa* 7 *haṇa* ½ équivalent à 5 *ghaṭṭivaraha* qui est l'intérêt produit en 1 mois sur les dits *varaha*.

11 ?

2 Mercredi 31 mai 1536.

6 Le dauphin était alors Veṃkaṭādri né de la reine Varadājaṃmā. Il succédera à Acyuta Rāya en 1542 pour un règne de six mois abrégé par sa mort.

B.

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

2 Le mercredi 11 de la quinzaine claire de *jyeṣṭha* de l'année *durmukhi*, 1458 ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

*** Espace illisible de 20 cms.

**** Espace illisible de 1,60 cms.

* Espace illisible de 80 cms.

** Espace illisible de 95 cms.

*** Le reste de la ligne (2m.) est ilisible.

3 alors que le grand roi Acyuta Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur du héros, fortuné, exerçait la royauté sur la terre.

4 sur l'ordre de Varadappaṇṇa, ...? du grand roi Acyuta Rāya,

5 Mallappa Nāyaka ...? [fils de Timma Nāyaka?]

6 en disant que le mérite en sera pour son maître, le grand roi Acyuta Dēva, et pour le dauphin,

7 [a offert] pour la règle ...

8 deux cents *ghaṭṭivaraha*, argent offert au trésor du dieu,

9 ... somme équivalente à 5 *varaha gadyāṇa* qui est pour un mois l'intérêt produit par les dits *varaha* ...

XIII

DONATION DE RAGHUVAPPA NĀYAKA POUR L'EMBELLISSEMENT DU GOPURA EST 13 MAI 1538

Gopura Est, passage intérieur, mur Nord. S.I.I. IX part II N° 586; A.R. N° 2 de 1904.

Cette inscription est gravée sur le mur intérieur Nord du *gopura* Est, près de l'angle Nord-Ouest du passage. Elle comporte douze lignes de 1,20 m. de long. Les lettres ont une hauteur moyenne de 4 cms. Les lignes IX à XII sont endommagées ou du moins érodées naturellement et peu lisibles.

L'inscription rapporte l'installation de pots d'or ou dorés destinés à orner le sommet du *gopura*. La tour du *gopura* est ornée de figurations d'édifices, l'édifice terminal étant de plan barlong avec un toit cylindrique dont l'arête supérieure porte une série de figurations d'épis de faîtage en forme de pots. L'inscription en mentionne neuf. Le donateur est un personnage de la cour portant la qualification de «rāyara capparada». *Cappara* est le dais du roi. Il doit s'agir d'une charge de cour, celle du gentilhomme qui s'occupe du placement et de l'entretien du dais royal. Cette charge est dite ici appartenir à deux frères. Le cadet fait la présente donation sur l'invitation d'un représentant de la caste particulière des Cāttada Śrīvaiṣṇava, et qui était peut-être un administrateur du temple. Enfin le nom le nom du responsable chargé de l'installation des pots d'or est précisé. La donation comporte outre la somme destinée à financer les pots d'or, un grand plateau d'offrande, etc.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayādbhudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1459
II) vilaṃbi saṃva ...* vacharada adhikajyēṣṭha śu 15 sōmavāradalu **3** śrīman-
III) mahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī acyutadēva
IV) mahārāyaru pruthvirājyaṃ geuttaṃ yiralu **4** cāttada śrīvaiṣṇava tiruve-
V) ṃgaḷayanu śrīviṭhaladēvara muḍana gōpurake suvarnada kaḷasada kaiyiṃryeya-
VI) ke hēḷalāgi **5** udiya tiṃmappanāyakara maganu rāyara caparada hiriya
VII) timappanāyakaru ā taṃma capparada raghuvappanu **6** taṃma voḍeya acyutarāya mahā-
VIII) rāyarigū cikkarāyarigū puṃṇyavāga bēku yiṃdu **7** vāraṇāsi varadapaṇaya-

* Espace blanc de 5 cms.

IX) na pārupatyadali māḍida **8** ciṃnada ... [pudahali]ya kaḷasa 9 gōpurada baṃnake
X) **9** samarpisidudu **10** va ga 15 ... **11** svāmi avadharikaṃḍirudake prasāda doḍa-
XI) ki harivāṇa 1 khajāya bage 1 yi[vu]gaḷa harivāna bāgina **12** yi dharmake āro-
XII) baru tapidaru viṭhalana pādake tapidaru

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

9 Chose offerte,

2 le lundi 15 de la quinzaine claire de *jyēṣṭha* additionnel de l'année *vilambi*, 1459ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère śālivāhana,

3 alors que le grand roi Acyuta Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur du héros, fortuné, exerçait la royauté sur la terre,

4 le Cāttada Śrīvaiṣṇava Tiru Veṃgaḷayya ayant dit de faire le service d'installation de pots d'or pour le *gōpura* de l'Est du dieu Srī Viṭhala,

5 par Raghuvappa, [officier] du dais [du roi], frère cadet de Tiṃmappa Nāyaka aîné, [officier] du dais [du roi], fils de Tiṃmappa Nāyaka d'Udi,

6 en disant que le mérite en sera pour son maître, le grand roi Acyuta Rāya, et pour le dauphin,

8 pour la décoration du *gōpura* et 9 pots à couverture d'or,

7 faits sous la direction de Varadappaṇnayya de Vāraṇāsi,

10 à savoir 15 *varaha gadyāṇa*,

11 ... offrande d'un plateau de repas des choses suivantes: 1 plateau de grand riz de *prasāda*, 1 sorte de *khajāya*, pour que le Seigneur y prête attention ...

12 Ceux qui ont manqué à cet acte de charité ont manqué aux pieds de Viṭhala.

2 Lundi 13 mai 1538.

4 Cātada est ici pour Cātāṇi (Cātāladava). C'est une caste particulière qui adore Visṇu, d'où l'épithète de Śrīvaiṣṇava. Ses représentants sont classés comme *śūdra* (Kittel) et sont cependant admis par les brâhmanes Śrīvaiṣṇava. Ils peuvent avoir des fonctions de service ou d'administration dans les temples viṣṇouïtes.

8 Les trois lettres qui suivent le mot «ciṃna» ne sont pas lisibles. Après il semble y avoir «pudahali» qui n'a pas de sens. Si l'on peut lire «pudukuli» l'on a le sens de couverture Il s'agirait peut-être de l'indication que les pots sont dorés et non en or massif. Ce sens reste cependant incertain, en raison de l'incertitude de la lecture.

11 *Doḍaki* pour *doḍḍa akki* est une variété de riz de grande taille (voir insc. XXIII. IV). *Khajāya* pour *kajjāya* est un gâteau de riz sucré (voir insc. XXII. VII).

XIV

DONATION DE RAGHUVAPPA NĀYAKA POUR L'EMBELLISSEMENT DU GŌPURA NORD 18 SEPTEMBRE 1538

Gōpura Nord sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 589; A.R. N° 704 de 1922.

Cette inscription en kannaḍa comporte deux lignes sur la moulure à trois pans de l'*adhiṣṭhāna* de la façade Sud côté Est du gōpura Nord, et cinq lignes sur la plinthe. Les deux premières lignes ont 80 cms de long, les cinq autres 1,15 m.

Cette inscription relate le service consistant en l'installation de pots pour décorer le sommet du *gōpura* Nord par Raghuvappa Nāyaka dont on a vu dans l'inscription XIII qu'il avait déjà accompli le même service pour le *gōpura* Est quatre mois auparavant. Ici il n'est pas précisé si les pots sont dorés et il n'y a pas d'offrande de plateau de nourriture.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśaka-
II) varuṣa 1460-ttaneya viḷaṃbi saṃvacharada bhādrapada
III) ba 10-lū **3** śrī ... mahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī acu-
IV) tarāya mahārāyaru pruthvirājyaṃ gaiyiuttaṃ yiralu **4** acutarāya mahā-
V) rāyarige puṃṇyavāgi **5** śrīvithaladēvara baḍagaṇa gōpurake **6** uditiṃmappanāyakara ma-
VI) ga rāyara caparada tiṃmapanāyakara taṃma capparada raghuvappa nāyakaru **7** acutarāya mahā-
VII) rāyarige puṃṇyavāgi **8** māḍisida kaḷasada sēveya śāsanam

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

8 Edit du service [d'installation] de pots qu'a fait faire

6 Raghuvappa Nāyaka, [officier] du dais [du roi], frère cadet de Tiṃmappa Nāyaka, [officier] du dais [du roi], fils de Tiṃmappa Nāyaka d'Udi,

5 pour le pavillon d'entrée du Nord du dieu Śrī Viṭhala,

4 – **7** le mérite étant pour le grand roi Acyuta Rāya,

2 le 10 de la quinzaine sombre de *bhādrapada* de l'année *vilambi*, 1460ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Acyuta Rāya, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur du héros, fortuné, exerçait la royauté sur la terre.

5 Viṭhala est écrit dans le texte avec *th* dental.
2 18 septembre 1538.

XV

DONATION ĀNANDANIDHI D'ACYUTARĀYA.
26 AOÛT 1539

Gōpura Sud, sur les murs Est et Ouest du passage. S.I.I. IV N° 256–257; A.R. No. 27–28 de 1899.

Il y a deux versions identiques de cette inscription sanskrite l'une en écriture kannaḍa sur le mur Est du passage du *gōpura* Sud, l'autre en écriture nandināgarī sur le mur Ouest. La première (A) est sur l'extrémité Nord du mur Est. Elle commence à la hauteur de l'auvent de l'*upapīṭha* et va de l'arête Nord du mur jusqu'au faux jambage. Sur une hauteur de 90 cms elle comporte neuf lignes de 1,30 m. Les lettres ont en moyenne 7 cms de haut (10 cms dans la première ligne). La deuxième (B) est, exactement en face, sur l'extrémité Nord du mur Ouest, commence à la même hauteur et couvre le mur depuis le faux jambage jusqu'à l'arête Nord, sur une hauteur de 70 cms. Elle a neuf lignes de 1,30 m. Les lettres ont une hauteur moyenne de 6 cms.

Cette inscription contient le texte de deux vers sanskrits dans le mètre *śārdūlavikrīḍita*, destinés à louer le don appelé *ānandanidhi* "dépôt de félicité" accompli par Acyuta Rāya. Elle a été gravée deux fois dans le temple de Viṭhala. Elle l'est encore dans ceux de Veṃgalanātha dans Acyutāpura et de Raghunātha dans Kāmalāpura à Hampi. On la trouve aussi dans plusieurs autres grands temples du Sud de l'Inde. Ces deux mêmes vers ont été placés dans une inscription tamoule de Śrīraṃgam (voir A. R. N° 15 de 1939 Ep. Ind. Vol. XXIV, p. 285, South Indian Inscriptions, Vol. XXIV, N° 440). L'auteur de l'Annual Report dit: "cette inscription de Srīraṅgam affirme qu'en *śaka* 1461, année vikārī, à une date correspondant au mardi 26 août 1539 A.D. le roi Acyuta Dēvarāya accomplit le *tulābhāra-mahādāna*, en commémoration de quoi sa rājamahiṣī Ōduva Tirumalaidēvī Amma composa deux vers célébrant l'*ānandanidhi-dāna* accompli par le roi à la même occasion. Il est déclaré que ces vers ont été inscrits sur pierre avec la présente inscription à Śrīraṅgam sous le régime de Śrīraṅgappa Nāyaka, fils de Tuḷuva Veṅgala Nāyaka, officier du roi, dans l'espérance que s'ils sont inscrits à cet endroit ainsi que dans d'autres lieux saints, les descendants du prince Chikka-Veṅkaṭādri règneront sur la terre comme empereurs". D'après cela la cérémonie du dit don aurait eu lieu à Śrīraṅgam. L'auteur des deux vers serait Ōduva Tirumalambā, la reine poètesse dont nous avons déjà vu le talent dans l'inscription VIII de 1533. Enfin il est intéressant de voir mentionner la croyance qui a amené la reproduction de la célébration de ce don en divers lieux saints.

Le don appelé *ānandanidhi* est dit être un acte dont le fruit serait précisément la puissance et la souveraineté. C'est un des grands dons décrits dans le *dharmaśāstra*. Le *Dānamayūkha* de Nīlakaṇṭha Bhaṭṭa le décrit en détails de la façon suivante (éd. Ratnagopālabhaṭṭa, Benares, 1909, pp. 215–218).

«Dans le *Vahnipurāṇa* il y a le discours suivant de Bhagavant à Garuḍa: écoute donc ce qu'est ce don qui donne la puissance, un fruit éternel, la souveraineté, qui est infaillible, est fait de trois matières et de diverses pierres précieuses. Que l'on fasse, à la fin de *kārttika*, ou durant *māgha*, le jour du solstice, ou *viṣu*, ou au jour anniversaire des débuts de *yuga* ou *manvantara*, ou les jours d'éclipse de Lune ou de Soleil, selon sa capacité, un pot de cuivre avec un couvercle d'argent. Que l'on y mette de l'or et que l'on remplisse le pot avec diverses pierres précieuses en recouvrant cela avec diverses pièces de monnaie d'or, d'argent, de cuivre ou de zinc, plus de cent ou de dix mille, selon sa capacité. Cela doit être fait avec de l'or, sans fraude, d'un poids de mille *pala*, ou de cent, ou de cinquante, ou de vingt-cinq, selon sa capacité, mais pas moins d'un *pala*. Le *Madana*(*parijāta*) dit: «que l'on mette en plus des dites pièces de monnaie, de l'or de un jusqu'à mille *pala*, selon sa capacité». Ensuite on place le pot ... couvert d'une étoffe sur divers grains (dix-huit variétés) et on doit faire le culte avec les formules données dans les textes, en prenant un prêtre, ou soi-même avec l'assentiment d'un prêtre. Après le rituel quotidien, en présence d'Agni, de Viṣṇu ou de Śiva on récite un *mantra* avec un nœud de *kuśa* sur la main, l'esprit pur. Après avoir fait le culte du pot *ānandanidhi* avec des grains de moutarde, des herbes *dūrva, kuśa*, du riz, du santal, on verse sur terre l'eau avec des grains de sésame et de riz soufflé, avec le *mantra* donné dans les textes. Pour l'accroissement du renom et de la prospérité de ses parents et de soi-même, on donne le pot, en versant l'eau, à des brâhmanes qui expliquent les *purāṇa*, la logique, la *mīmāṃsā* ou les *veda*, en divisant le don entre eux selon leur science, sans en humilier aucun. C'est un grand don que celui-ci. Donc il ne convient pas qu'il y ait un seul donataire. D'autres veulent que celui qui connaît toutes les règles des sacrifices, des dons et des vœux puisse être seul

donataire. Celui qui fait ainsi le don du «dépôt de bonheur éternel» obtient la demeure suprême en ce monde même. Il obtient le fruit de tous les autres dons, il obtient la libération par ce don du «dépôt du bonheur éternel».»

A. (En écriture kannaḍa)

I) śubham astu śāke caṃdrarasāmareṃ-
II) draganite varṣe vikāryāhvaye pakṣe
III) bhādrapadasya poṣitavidhau dvādaśyabhikhye tithau
IV) vāre bhūmisutasya viṣṇvadhipatau tāre cyutakṣmāpati-
V) r datvānaṃdanidhiṃ dvijān dhanadayan amodayan mādhavaṃ
VI) puṇyaughaiḥ paripālitasya parito bhūtāḷisaṃveṣṭitās sa-
VII) dvargaiḥ svavaśīkṛtasya satatākrāṃtā bhujaṃgavrajaiḥ
VIII) prāptasyātinavapraśastim adhikaprakhyātaśauryācyuta-
IX) kṣmāpānaṃdanidher navāpi nidhayaḥ kiṃ te labhaṃte tulām

B. (En écriture nandināgarī)

I) śubham astu // śāke caṃdrarasāmareṃdragaṇite varṣe vi-
II) kāryāhvaye pakṣe bhādrapadasya poṣitavidhau dvāda-
III) śyabhikhye tithau vāre bhūmisutasya viṣṇvadhipatau tā-
IV) re cyutakṣmāpatir datvānaṃdanidhiṃ dvijān dhanada-
V) yan namodayan mādhavaṃ // puṇyaughaiḥ paripālitasya pa-
VI) ritobhūtālisaṃveṣṭitās sadvargaiḥ svavaśīkṛtasya
VII) satatākrāṃtā bhujaṃgavrajaiḥ prāptasyātinavapraśa-
VIII) stim adhikaprakhyātaśauryācyutakṣmāpānaṃdanidher na-
IX) vāpi nidhayaḥ kiṃ te labhaṃte tulāṃ //

Dans l'année comptée par les rois des dieux (14), les goûts (6) et la Lune (1), appelée *vikārin*, dans la quinzaine du mois *bhādrapada* où la Lune croît, le jour lunaire appelé douzième, le jour du fils de la terre (Maṅgala), sous la constellation dont le maître est Viṣṇu (śravaṇā), le roi Acyuta, ayant donné l'ānandanidhi aux brâhmanes, agissant comme Kubera, plut à Mādhava.

Lui est gardé par des masses de mérites, eux sont de toutes parts entourés de files de diables; lui est possédé par des troupes de gens de bien, eux sont toujours enveloppés de groupes de serpents; il reçoit une louange toute neuve; est-ce que ces neuf trésors (de Kubera) ont le même poids que le «trésor de félicité» qu'est le don du roi Acyuta au courage si vanté?

«-amareṃdra-»: il y a quatorze indra, un à chacun des manvantara.
La date correspondante est le mardi 26 août 1539.

XVI

DONATION DE AVUKU TIRU VEṂGAḶĀCĀRYA. 10 SEPTEMBRE 1543

Mur Sud du déambulatoire, sur l'*adhiṣṭhāna*. S.I.I. IX part II N° 607; A.R. N° 707 de 1922.

Cette inscription en kannaḍa comporte d'abord cinq lignes sur les deuxième et troisième dalles de pierre (à partir de l'angle Ouest) de la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Sud du déambulatoire. Chacune de ces cinq lignes mesure 3,65 m. L'inscription a ensuite cinq lignes sur la première dalle de pierre de la même plinthe. Chacune de celles-ci, commençant à 60 cms de l'angle mesure 1,70 m. L'inscription a enfin deux lignes sur la face verticale de la moulure à trois pans. Ces deux lignes commencent aussi à 60cms de l'angle; la première a 5,20 m. de long, la seconde 2 m. Les lettres ont en moyenne 4 cms de haut sur la plinthe et 3 cms sur la moulure à trois pans.

Cette inscription nous fait connaître un personnage important, Avuku Tiru Veṃgaḷa Ācārya, fils de Avuku Tātācārya. Il apparaît comme le maître de Avubhaḷarāja dans l'inscription de ce dernier sur le temple de Tirumankai Āḷvār au Nord-Ouest du temple de Viṭhala, en 1556, c'est-à-dire d'un représentant de la famille Āravīḍu. Avuku est le nom d'un fief de cette famille (Koilkumṭla tāluk, Karnūl district)*. Le maître est ici le donateur. Tiru Veṃgaḷa Ācārya donne un village, etc. qu'il avait reçu lui-même du roi Sadāśiva rāya. L'opération décrite semble être la suivante. Les revenus du village, du champ et du verger donnés doivent constituer un fonds (*pulivaṭu*) qui rapportera un profit, lequel financera un service d'offrande de nourriture à Viṭhala, ainsi qu' un gîte de pèlerins à l'usage des brâhmanes śrīvaiṣṇava (*rāmānujakūṭa*) attaché au temple des trois premiers Āḷvār. Le détail du service est donné: 8 plateaux de nourriture quotidiens et des offrandes occasionnelles lors de fêtes, etc. Les sommes destinées aux offrandes sont précisées. Il est dit ensuite que la nourriture offerte au dieu doit être distribuée comme *prasāda*: 2 plateaux sont donnés au *rāmānujakūṭa* à destination des pèlerins, le reste, 6 plateaux, est distribué à divers employés du temple.

Le temple des Premiers Āḷvār ici mentionné doit être identifié comme étant un monument à trois cellas situé à l'Est du temple de Viṭhala, à l'extérieur de l'enceinte, à l'Est de la galerie qui borde la rue conduisant au temple de Brahma-Viṭhala.

Parmi les employés du temple et personnes qui y sont attachées on trouve la mention d'un danseur. Son droit à une part régulière du *prasāda* doit indiquer qu'il consacrait son art régulièrement au service du dieu. La dénomination «naṭuva» peut d'ailleurs référer au maître de danse qui dirige la représentation, chante les syllabes rythmiques d'accompagnement, aussi bien qu'au danseur lui-même. De plus l'on voit sur une dalle de la cour, près de l'endroit où cette inscription est gravée, l'image d'un «dévot des dévots»** couché en position de prosternation complète «avec huit parties de l'être». Le nom «Raṃgayya» est écrit à côté en caractères kannaḍa. Il doit s'agir du personnage cité dans l'inscription.

* Voir *Le temple de Tirumaṅkai Āḷvār à Hampi*, p. 30 et 36; *Tirupati Devasthanam Epigraphical Report*, p. 257 sq.

** Voir XXVe.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayādbhudayaśālivāhanaśakavaruśa 1465–neya śobhakrutu saṃvacharada bhādrapada śu 12–lū **3** śrīmanmahārājādhirāja rāja-paramēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra

II) sadāśivarāya mahārāyaru pruthvirājyaṃ gaiutaṃ yiralu **4** śrīviṭhaladēvara āmrutapaḍige pulivaṭu naivēdyake **5** madhya ēkāśi dōdaśi puṇyakāladalu **6** śaṭhamaruśaṇagōtra-

III) da āpastaṃbhasūtrada ejhuśākhādhyayarāda tirumala aūku tātācāryyara komāraru tiru veṃgaḷa ācāryyāru **7** namage sadāśivadēva mahārāyariṃda dhārāgruhita-

IV) vāgi baṃda **8** telalakōṭe sīme voḷagaṇa niṭūra grāma 1 **9** ānegoṃdiyalu aḍavigeṟeya voḷage gade yi khaṃḍuga gade **10** liṃgarasara teṃgina yirugora tōṭa 1 yiṣṭanu **11** śrīviṭhaladēva-

V) rige pulivaṭu naivēdyake **12** samarpisideu **13** yidake dina 1-kaṃ naḍeva naivēdya kaṭaḷe **14** harivaṇa 8-kaṃ aki pa 80 **15** mēlu veccake ca haṇa 4½ **16** pa[ṃ]caparva āyidakaṃ sukhi paḍi naivēdyake ca ga 1½

VI) **17** tirunāḷu 2-kaṃ di 20 sukhi naivēdya ga 6 **18** uṭi tirunāḷu haṇa 3 **19** modali aḷvāra

VII) guḍiya rāmāṃjakūṭake di 1-kaṃ haṇa 1 **20** yi rītiyalu nityanaimitikagaḷu nadeluḷadu

VIII) **21** prasāda-[3?]-kaṃ modaliaḷuvāra guḍi rāmāṃjakūṭake hari 2 **22** guḍiya ne[r]vāha dēvara stānikaru

IX) demaya narasaya vīrapa cikavīrapa puruśottama ā pālu 5 **23** dēvara [bhoksa]ke pālu ¼ ...*

X) **24** naṭuva raṃgya pālu 1 ...** **25** sēnabōva koṇapa pālu 1 **26** ākhilasahasra grāmada ānaṃtapa pā 1/4

XI) **27** bhāgavatarige pālu ½ **28** svayaṃpākigala pālu 1 **29** galiyāravāḷaūge pālu 1 ...*** **30** doḍavarige pālu ¼ **31** ya...**** rpisuva aūku veṃgaḷa ācāryyarige pā 1 **32** yi mariyādeyali naivēdya prasādavanu yi prāpti tegedu koṃḍu ācaṃdrārkavāgi naḍeluḷadu eṃdu

XII) **33** samarpisida dharmaśāsana **34** yī dharmakke āru tapidaru śrīvithaladēvara śrī-pādake tapidavarū

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

2 Le 12 de la quinzaine claire de *bhādrapada* de l'année *śobhakṛt*, 1465 ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Sadāśivarāya, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros, exerçait la royauté sur la terre,

4 pour l'offrande sur capital de la part quotidienne de nourriture du dieu Śrī Viṭhala

5 à la date bénéfique du onzième jour médian et du douzième,

6 [nous] Tiru Veṃgaḷa Ācārya, fils de Tirumala Aūku Tātācārya, qui sommes du gōtra de Śaṭhamarṣaṇa, du sūtra d'Āpastaṃba et récitateur de la branche du *yajus*,

12 avons offert,

11 pour une offrande de nourriture sur capital au dieu Śrī Viṭhala, autant:

* Espace endommagé de 30 cms.

** Espace endommagé de 16 cms.

*** Espace endommagé de 65 cms.

**** Espace endommagé de 20 cms.

8 1 village, celui de Niṭūru dans le sīme de Tekalakōṭe
7 qui est venu à nous en étant reçu avec libation d'eau du grand roi Sadāśiva Dēva,
9 une terre irriguée de deux *khaṃḍuga* à Aḍavigeṟe dans Ānegoṃdi,
10 1 verger, à Yirugoru, de cocotiers, de Liṃgarasa.
13 Pour cela la règle du service d'offrande de nourriture à exécuter chaque jour est:
14 pour 8 plateaux à repas, 80 *paḍi* de riz, et
15 pour les dépenses supplémentaires 4 *haṇa* ½,
16 pour cinq jours du mois, pour une offrande d'une part de *sukhi* 1 *cakra gadyāṇa* ½,
17 pour 2 fêtes, pour l'offrande de nourriture de 20 jours 6 *gadyāṇa*,
18 pour *uṭi tirunāḷu* 3 *haṇa*,
19 pour le *rāmānujakūṭa* du temple des Premiers Āḻvār, chaque jour, 1 *haṇa*;
20 il y a à exécuter les services quotidiens et occasionnels de cette façon.
21 Pour le *praśada*: 2 plateaux de repas pour le *rāmānujakūṭa* du temple des premiers āḻvār,
22 [pour] les officiers de la maison du dieu administrant le temple, Demayya, Narasayya, Vīrappa, Cikka Vīrappa, Puruṣottama, [pour] eux 5 parts;
23 pour ? du dieu ¼ de part;
24 [pour] le danseur Raṃgayya 1 part;
25 [pour] le comptable Koṇappa 1 part ...;
26 [pour] Ānaṃtappa du village d'Ākhilasahasra ¼ de part;
27 pour les narrateurs du *Bhāgavata* ½ part;
28 pour les brâhmanes qui font leur propre cuisine 1 part;
29 pour le préposé à l'horloge 1 part;
30 pour les aînés ¼ de part;
31 pour Aüku Veṃgaḷa Ācārya, [le donateur], 1 part.
33 Edit d'acte de charité offert
32 en disant qu'il y a à l'observer aussi longtemps que la Lune et le Soleil dureront, en prenant ces portions de *prasāda* de l'offrande de nourriture selon ces limites.
34 Ceux qui ont manqué à cet acte de charité, ont manqué aux pieds du dieu Śrī Viṭhala.

2 10 septembre 1543.

4 *Pulivaṭu* qualifie ici *naivēdya* (offrande de nourriture). Il doit donc désigner le capital à partir duquel est financée cette offrande.

5 L'*ēkādaśī* médiane est une désignation du onzième jour de la quinzaine claire du mois de *bhādrapada*. Viṣṇu est dit dormir pour une période de quatre mois, de l'*ēkādaśī* claire de *āṣāḍha* à celle de *kārttika*. Celle de *bhādrapada* vient exactement au milieu de cette période. La présente charte a été faite le 12 et il est noté ici que la donation se situe à cette époque de l'année auspicieuse, l'*ēkādaśī* médiane et le jour qui suit.

10 «Yirugoru» qualifie le mot «tōṭa» (verger) et est placé entre «teṃgina» et «tōṭa». Il n'est pas sûr que ce soit un nom de lieu. S'il était tel on s'attendrait à le voir placé avant «teṃgina». L'autre qualifiant «liṃgarasara» est aussi difficile à interpréter; il doit s'agir d'un nom de personne; mais sa relation avec le dit verger n'est pas indiquée.

16 Paṃcaparva: voir inscription III 4. Le *sukhi* doit être une espèce de gâteau offert à ces occasions (voir dictionnaire tamoul-français: *cuki*).

17 Tirunāḷu est un mot tamoul usuel signifiant «jour de fête» (dictionnaire tamoul-français: *tirunāḷ*).

18 Fête où l'on offre un onguent de santal, camphre, etc. à la divinité. Voir *Kannaḍa Nighaṇṭu* : *uṭi habba*.

XVII

DONATION A LAKṢMĪNĀRĀYAṆA PERUMĀḶ.
9 FEVRIER 1545

Entrée du sanctuaire aménagé dans la galerie Ouest. S.I.I. XVI N° 141; A.R. N° 703 de 1922.

Cette inscription en langue telugu est gravée sur le jambage Sud du grand encadrement de l'entrée du sanctuaire aménagé dans la galerie Ouest de la cour du temple. L'inscription couvre la face Est du jambage au-dessus d'une représentation de *dvārapālaka*. Elle comporte 21 lignes. L'écriture est la même que celle des inscriptions kannaḍa.

L'inscription relate une donation d'une somme d'argent avec laquelle une terre est achetée, le revenu de cette terre devant servir à financer le culte dans le sanctuaire particulier où l'inscription est placée. La terre est définie comme étant deux *vritti* c'est-à-dire deux parts dans l'ensemble d'un village divisé en 150 parts. Le nom du trésorier ayant établi cette division est donné. La division avait sans doute été l'occasion de rebaptiser le village. Le donateur est un disciple de Kaṃdāḷa Śrīraṃgācārya. L'on a ici la première mention de ce personnage qui réapparaît dans l'inscription XIX d'Udagiri Timmarājaya comme destinataire d'une part de *prasāda*.

Cette inscription nous révèle aussi que le sanctuaire où elle est située était dédié à Lakṣmīnārāyaṇaperumāḷ. La statue a aujourd'hui disparu. Seul le socle subsiste; il est décoré d'une image de Garuḍa.

Nous ne donnons pas ci-dessous une traduction littérale, mais un résumé détaillé du texte*, en renvoyant aux lignes de l'inscription.

śubham astu śrīmanmahārājādhirāja rā-
japaramēśvara śrīvīra sadāśivarāya mahārāyalu
pruthvirājyaṃ ceyucuṃḍugānu śakābdaṃ 14
66 agunēṭi krodhisaṃvatsaraṃ māgamāsam āparapakṣamuṃ-
du trayodasiṃni hasta nakṣatramuṃdu maṃgaḷavāra
kanāḍu viṭhalēśvaraṃ guḷḷaunu lakṣmīnārāyaṇa peru-
māḷa bhaṃḍāranaku kaṃdāḷaśrīraṃgā-
cāryula śiṣyalayina śrīmanmahāmaṇḍalēśvara sō-
mavaṃśaṃ jaṃbuladinne śrīraṃgarājuṃgāri kumāruḍu
bukkarājuṃgāru kaṭṭina dharmaśāsanakrama meṭlanna-
nu guḍaṃ gaṃgāvati śimeloni kerahaḷḷiki prati-
nāmamayina acyutarāyasamudraṃ anētigrā-
maṃmaḍu bokkasaṃ peddināyiṃgāru sisina-
na saṃkhya vrittulu 150 aṃdalauni bauruga-
da gōpayaṃgāru kumāruṃdu paraneyagā-
ri cāttanu krayaṃgonna vrittilu 2-ki ghaṭi va
ga 75 akṣāramu ghaṭi ḍebai ayidu varaha-
lu yiṃduku kaligina sakalaprāptinni śrībhaṃ-
dārāna modaluveṭi trisaṃdhya tiruvārādha-

* Nous remercions M. Varadachari qui nous a expliqué le contenu de cette inscription.

XX) nalunnu naḍapagaladi yī prakāraṃ caṃdrā-
dityavarai ācaṃdrārkaṃgānu naḍapagaladi

Lignes 1–3) Alors que le grand roi Sadāśiva Rāya, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortuné héros, règnait sur la terre,

4–5) à la date du mardi treizième jour de la deuxième quinzaine du mois *māgha* de l'année *krodhi*, *śaka* 1466, sous la constellation *hastā*,

6–7) pour le trésor de Lakṣmīnārāyaṇaperumāḷ dans celui de Viṭhalēśvara,

8–10) Bukkarājuṃgāru, fils de Śrīraṃgarājuṃgāru de Jaṃbuladinne, de la famille de la Lune, fortuné seigneur d'une grande province, disciple de Kaṃdāla Śrīramgācārya de Kaṃdanavolu, a fait un acte de charité dont le contenu est le suivant:

11–12) dans le village Acyutarāyasamudram qui a pour autre nom Kerahaḷḷi dans le *sīme* de Gaṃgāvati,

13–14) le trésorier Peddināyiṃgāru a fait 150 *vritti*; dans ces dernières

15–16) deux *vritti* ont été achetées à Paraneyagāru fils de Gōpayaṃgāru de Bauruga;

17) pour ces deux *vritti* 75 *ghaṭivaraha*, en lettres soixante-quinze *ghaṭivaraha*, [ont été donnés];

18) tous les revenus de ces deux *vritti* vont au trésor;

19–20) avec cela les cultes des trois jonctions du jour seront exécutés;

21) de cette façon il doit être fait aussi longtemps que dureront le Soleil et la Lune.

4–5) Les diverses données astronomiques données ici ne concordent pas entre elles dans l'Ephemeris de S.K. Pillai. La date correspondante doit être le mardi 10 février 1545.

XVIII

DONATION DE KONEṬI TIṂMARĀJAYYA. 12 FEVRIER 1545

Mur Sud du *raṃgamaṃḍapa*, à l'Est du pavillon d'entrée. S.I.I. IX part II N° 616; A.R. N° 12 de 1904.

Cette inscription en Kannaḍa comporte trois lignes sur la plinthe de l'*adhiṣṭhāna* du mur Sud du *raṃgamaṃḍapa* à l'Est du pavillon d'entrée. Chaque ligne a 6,13 m. de long. Les lettres ont 3 à 4 cms de haut.

L'objet de cette inscription est une donation faite par Koneṭi Tiṃmarājayya, fils de Koṃḍarāju. Ce personnage appartient à la célèbre famille Āravīḍu. Le père, Koṃḍarāju, doit être le frère aîné d'Udagiri Tiṃmarāju. Ces deux frères apparaîtront comme donateurs dans l'inscription XXII, et Tiṃmarāju dans une autre donation encore plus importante (inscription XIX). On voit aussi dans la famille Āravīdu un Koneṭi Tiṃmarāja fils de Koṃdarāja (Cinna), petit-fils de Tiṃmarāja, frère aîné du grand-père d'Udagiri Tiṃmarājayya.

L'opération décrite est ici le don au temple des droits, impôts, etc. que devait recevoir Koneṭi Tiṃmarāju d'un village qui appartenait déjà au temple et dont les revenus servaient déjà à financer une offrande de nourriture. Le donateur complète la donation en donnant

toutes les sommes perçues à titre d'impôt, en vue d'un service quotidien particulier d'offrande de nourriture dont tous les ingrédients sont indiqués avec leur prix. Ce revenu additionnel donné au temple vient s'ajouter au *pulivetu*, fonds permanent rapportant des intérêts, lesquels servent à la dépense.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣa 1466-neya krodhi-saṃvatsarada pālguṇa śu 1-lū **3** śrīmatu śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa sadāśivadēvarāyamahārāyaru pruthvirājyaṃ geyiutaṃ yiralu **4** koṃḍarājugaḷa makaḷu koneṭi timmarājayanavaru **5** naṃma taṃdegaḷu koṃḍa-rājagaḷige puṃṇyavāga bēku yaṃdu **6** rathasaptami puṃṇyada kāladali

II) **7** śrīviṭhaladēvara puliveṭu naivēdyake **8** haṭīvaḷiya sīmeyoḷage śrīviṭhaladēvara amrutapaḍige saluva ṟavuḍūra [grāmake staḷasuṃka] **9** grāmada prajegaḷu koḍuva uḍugoreya roka **10** batta gāṇada aṃgaḍi paṭakāṟaru koḍuva roka **11** yī grāmada staḷasuṃkake saluva ēnuṃtā tējōpārjaneyanu **12** nānu śrīviṭhaladēvarige sarva-māṃnyavāgi samarpistenu **13** yidake dina 1-ke naivēdyake naḍava kaṭaḷe **14** aki haṇa 2

III) hesaru haṇa 2/16 upu meṇasu haṇa 2/16 saṃbhāra haṇa 1/16 mēlōgara haṇa 3/16 tupa haṇa 2/16 mosaru haṇa 2/16 aḍugabu haṇa 2/4 aḍike haṇa 1 eleku haṇa 2/4 **15** lekhadalū naḍayaluḷadu yaṃdu barada dharmaśāsana

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

4 [Moi] Koneṭi Tiṃma Rājayya, fils de Koṃḍarāju,

5 en disant que le mérite doit en être pour notre père Koṃḍarāju,

6 à la date bénéfique du septième jour [de la montée du Soleil sur son] char,

7 pour l'offrande de nourriture sur capital au dieu Śrī Viṭhala,

12 j'ai offert, à titre de propriété exempte d'impôt au dieu Śrī Viṭhala,

8 [le revenu des] droits de passage sur le territoire du village de Ṛavudūru qui fournit la nourriture divine du dieu Śrī Viṭhala et qui est dans le *sīme* de Haṭīvaḷi,

9 l'argent des cadeaux donnés par les sujets de ce village,

10 l'argent donné [comme taxe] sur le riz, les presses à huile, les boutiques, les tisserands,

11 la propriété, l'éclat de tout ce qu'il y a qui entre dans les droits de passage sur le territoire de ce village;

13 la règle de service à exécuter pour l'offrande de nourriture chaque jour est:

14 2 *haṇa* de riz, 1/8 de *haṇa* de phaseolus mungo, 1/8 de *haṇa* pour le sel et le poivre, 1/16 de *haṇa* pour le *saṃbhār*, 3/16 de *haṇa* pour les légumes, 1/8 de *haṇa* pour le beurre fondu, 1/8 de *haṇa* pour le yaourt, ½ *haṇa* pour le bois à brûler, 1 *haṇa* pour l'arec, ½ *haṇa* pour le bétel.

15 Edit d'acte de charité écrit en disant qu'il doit être appliqué selon le compte [ci-dessus],

2 le ler de la quinzaine claire de *phālguna* de l'année *krodhi*, 1466ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Sadāśiva Dēvarāya, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, exerçait la royauté sur la terre.

6 La *rathasaptamī* est une fête célèbre chez les Vaiṣṇava. Elle vient le septième jour du mois de *Māgha*. Elle est appelée «ratha- (char)» parce qu'elle commémore le début d'un *manvantara*, une des quatorze divisions du temps de vie cyclique de l'univers, où un nouveau Soleil monte sur son char. Ce jour-là on fait un culte du Soleil. En l'année de la présente donation la date était le lundi 19 janvier 1545.

9 *Uḍugore*, cadeau fait à une occasion auspicieuse (Kittel).

11 *Tējopārjane* est peut-être formé de *tējas* et *upārjana* «éclat et acquisition». Il est à rapprocher de *tējassvāmya* dans *aṣṭabhogatējassvāmya* qui exprime la totalité des droits donnés par la propriété. Voir *Kannaḍanighaṇṭu* qui réfère au présent passage et glose «revenu issu de la terre possédée».

14 *Hesaru* ou *phaseolus mungo* donne une farine qui mélangée avec de la farine de riz sert à préparer des galettes appelées *dosai*. Il doit s'agir ici d'une offrande de *dosai*, comme ci-dessous inscription XXIII. Le *saṃbhār*, est une sauce qui accompagne le *dosai*, dont la composition à l'époque de l'inscription devait être différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Sur la préparation ancienne voir *sūpaśāstra* de Maṃgarasa, édité par S.N. Kṛṣṇa Jōyis, Maisūru, 1969, pp. 132–33.

2 Mardi 12 février 1545. Ceci est la date de la gravure de l'inscription, près d'un mois après la cérémonie de la donation.

XIX

FONDATION D'UDAGIRI TIṂMARĀJAYYA
12 JUILLET 1554

Mur Nord du *raṃgamaṃḍapa*, à l'Est du pavillon d'entrée. S.I.I. IX part II N° 653; A.R. N° 13 de 1904.

Cette inscription en kannaḍa comporte huit lignes sur les trois moulures saillantes de l'*adhiṣṭhāna* du mur Nord du *raṃgamaṃḍapa* à l'Est du pavillon d'entrée: deux lignes sur le bandeau supérieur, quatre lignes sur la moulure à trois pans et deux lignes sur la plinthe. Les sept premières lignes ont 6,5m. de long, la dernière 3 m. Les lettres ont en moyenne 4 cms de haut. La gravure est soignée et bien préservée, excepté à la fin de la septième ligne et dans la dernière ligne.

C'est une des inscriptions les plus importantes du temple de Viṭhala. Le donateur est Udagiri Tiṃmarājayya de la famille Āravīḍu. On connaît des fondations de lui en Andhra. Son plus grand titre de gloire est sans doute la fondation dans le temple de Viṭhala du *maṃḍapa* de la balançoire «uyyale maṃṭapa» rapportée par la présente inscription. Cet *uyyale maṃṭapa* doit être identifié comme étant le grand *maṃḍapa* ouvert attenant au *raṃgamaṃḍapa* du monument principal. La cérémonie de fondation aurait eu lieu le 12 juillet 1554, comme en témoigne la présente inscription. Sur un pilier du côté Sud du monument l'on voit une petite représentation d'un donateur, debout les mains dans le geste de salutation. C'est peut-être l'image du fondateur.

Le sujet principal de l'inscription est une donation d'un village dont les revenus sont destinés à financer des offrandes de nourriture lors de fêtes. La fondation du *maṃḍapa* est mentionnée incidemment comme lieu de célébration d'une des fêtes. La donation est celle d'un village dont le revenu annuel est de 600 *ghaṭṭivaraha*. Cette somme est une contribution à la dépense annuelle de 620 *ghaṭṭivaraha* qui est nécessaire pour la célébration de 31 fêtes dans l'année, chaque fête coûtant 20 *ghaṭṭivaraha*. Le donateur ne fournit donc que pour 30

jours. Le jour restant sera financé par une autre source. On peut imaginer la raison de cela. La fête anniversaire de la naissance de Kṛṣṇa est dite comporter deux jours. Or un anniversaire est la commémoration d'un événement d'un seul jour. Si donc deux jours sont mentionnés ici, cela est peut-être dû au fait que le dit anniversaire n'est pas célébré le même jour par toutes les sectes viṣṇuītes. Les Mādhva le célébrent le 8ème jour de la quinzaine sombre de śrāvaṇa, les Śrīvaiṣṇava le jour de cette quinzaine qui coïncide avec le *nakṣatra rohiṇī*. Ce peut être deux jours différents. La fête devait être célébrée dans le temple par chacune des deux sectes. Le présent donateur est d'obédience *śrīvaiṣṇava*. Il réserve une part de *prasāda* à son maître Kaṃdāḷa Śrīraṃgācārya d'une famille de maîtres *śrīvaiṣṇava* célèbre. Il apporte donc sa contribution pour ce jour d'anniversaire. Une contribution d'un Mādhva devait pourvoir à la célébration de l'autre jour.

Les jours de fête énumérés ici sont tous différents de ceux que nous avons vus jusqu'à présent, en particulier de ceux qui sont financés par la donation de Kṛṣṇa Rāya, à l'exception de la procession annuelle de char. Mais dans le cas de cette dernière la célébration peut s'étendre sur plusieurs jours, voire plusieurs semaines. Cinq jours sont mentionnés ici qui peuvent avoir été ajoutés aux jours déjà pourvus. Chaque jour de fête comporte la même offrande de nourriture. Celle-ci comprend trois parties: le mets principal servi sur un plateau (*harivāṇa*) mets dont les ingrédients sont ceux de la préparation des *dosai*; un mets sucré appelé *kajjāya*; des fruits. Le nombre de parts est considérable. A cette dépense s'ajoute une dépense pour des illuminations par des torches alimentées avec de l'huile et des lampes nourries avec du beurre fondu. Le nombre des torches est élevé et l'on note que cette dépense est presqu'aussi élevée que celle du mets principal. A cela s'ajoutent les dépenses pour le personnel de cuisine, etc. pour la décoration avec bananiers, fleurs et santal. L'importance de la dépense, la quantité des parts et ingrédients laisse imaginer la pompe du service et l'affluence des fidèles à la fête.

Toutes ces fêtes se célèbrent partie de jour et partie de nuit, d'où la nécessité des illuminations. L'anniversaire de Kṛṣṇa entre autres se célèbre la nuit, Kṛṣṇa étant né pendant la nuit; de même l'anniversaire de Narasiṃha se célèbre à la jonction du jour et de la nuit, le dieu homme-lion étant sorti du pilier pour mettre à mort le démon qui avait le don d'invincibilité le jour ou la nuit mais non entre les deux. Seule la cérémonie du «lever d'étendard» ne requérait pas de service de nuit. L'économie de la dépense d'illumination pour les trois jours de cette fête permet la réalisation d'une nouvelle offrande de nourriture dont les détails sont donnés.

Le détail des dépenses est indiqué avec précision et des totaux sont donnés, ce qui nous permet de faire quelques recoupements et de déterminer la valeur des divisions des monnaies. Le *gadyāṇa* apparaît ainsi divisé en dix *haṇa*, lequel est divisé en quarts (*hāga*). Le total de la dépense quotidienne de 20 *gadyāṇa* est 19 *gadyāṇa* et 8 *haṇa* ¾; reste 1 *haṇa* ¼ dont l'utilisation n'est pas décrite. On voit apparaître dans cette inscription un taux de change du *ghaṭṭivaraha* par rapport au *cakra gadyāna* nouveau par rapport aux précédents de 1535 (inscriptions X-XI).

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayādbhudayaśālivāhanaśakavaruṣaṃgalū 1476-neya anaṃdasaṃvacharada nija aṣāḍha śu 12 guruvārādalu **3** śrīmaṃnmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīsadāśivadēvamahārāyaru pruthvirājyaṃ

geyivutaṃ yiralu **4** śrīviṭhaladēvara amrutapaḍi puliveṭu naivēdyake **5** atregōtrada apastaṃbasūtrada yajuśākhādyāyarāda ariviṭi rāmarāju koṃḍaya

II) dēva mahā arasugaḷa pautrarāda koneṭaya dēva mahā arasugaḷa komārarāda udagiri timmarājaya dēva mahā arasugaḷu **6** taṃma taṃde koneṭayage puṇyavāga bekedu **7** prathama yekādaseya dvadaseya puṃṇyakāladalu **8** śrīviṭhaladēvarige taṃma ubhayavāgi kaṭisida vuyyale maṃṭapadalu **9** tāü taṃma ubhayavāgi māḍisuva uyyāleya tirunāḷu

III) **10** uṃyale tirunāḷu dina 5 koḍe tirunāḷu dina 5 tiruvadhyāna tirunāḷu dina 10 tēru tirutināḷa dhvajārōhaṇa di 3 śrīpuśpayāga dina 3 śrīrāmajayaṃti di 1 nārasiṃhyajayaṃti di 1 kruṣṇajayaṃti di 2 vāmanajayaṃti di 1 **11** ā timmarājayana ubhaya uchahadina 31-kaṃ dina 1-kaṃ va ga 20-lū varuśa 1-kaṃ va ga 620-ke **12** guttiya sīmeya volagaṇa puliyeṟu māgaṇige saluva koṃḍaku-

IV) diyavoḷage khaṃḍitavāda tirumalāpurada grāma 1-kaṃ **13**rekhe va ga 600-kaṃ **14** śrīviṭhaladēvaru uyāleya maṃṭapadali cteyisiyidu naivēdya vaha uchaha bage 4-kaṃ dina 30-kaṃ naḍava paḍitara vivara **15** di 1-kaṃ hari 1-kaṃ aki paḍi 8-lū hari 40-kaṃ aki hesaru upu meṇasu saṃbhāra melogara tupa mosaru saha ghaṭṭi ga 4 haṇa 1 **16** kajhāyada bage 5 kaṃ 500-kaṃ.

V) aki bela tupa davasa saṃbhāra saha ghaṭṭi ga 2½ 4½ **17** pala nayivadyake eḷenīru teṃginakāyi bāḷehaṃṇu kaḍalebēḷe hesarabēḷe kabu medarasvarūpa mūlabēḷe saha ghaṭṭi ga 2½ haṇa 4 **18** paṃju 100 eṃṇe dīvige tupa saha ghaṭṭi ga 4 **19** kumbārūpa bāḷekaṃbha saha ga haṇa 3¼ **20** aḍugabu aḍugūli aḍagarisuva kūli saha ga 1½ **21** saṃjina āḷa kūli hiṭu kuṭūdu gōdi bīsuva kūli hoṟegūli saha ga 1 haṇa 1 **22** hūu ga 2 **23** gaṃdha parimaḷa ga 1 haṇa 1 **24** āṃtu

VI) paḍidara ga 20-lū dina 27 **25** dajārohaṇa saṃmaṃda rātreya uchaha yilade hagaluchaha vāha saṃmaṃda niṃtadu paṃju eṃṇe kūli bagelū ca ga 5½ haṇa 3½-kaṃ veca **26** dhvajārohaṇada dhvajagaṃbhada nayivēdyake ca [ga] **27** hari 30-kaṃ aki hesaru saha ca ga 3 **28** mēlōgara upu meṇasu tupa mosaru bela bāḷehaṃṇu saha ca ga 1 **29** teṃginakāyi ca ga 1 **30** aḍugū ca ga ½ 3½ **31**aṃtu ca ga 5½ 3½-kaṃ

VII) sale gaṭi ga 4 haṇa 3¼ **32** itta kaṭaḷe va ga 15 6 ¾ ubhayaṃ dina 1-kaṃ va ga 20-lū di 3 **33** aṃtu puliveṭu dina 30 **34**yidake dharmakartārāda udagiri timmarājayanavarige caturbhāgiyali salu pālū ¼ **35** yī hāga pālanu kaṃdāḷa bhāvanācāryyara komārarāda śrīraṃgācāryyarige śrīviṭhaladēvara saṃnidiyali maṃṭapa pratiṣṭā kāladali dhāreyeradu koṭadu hāga pālu ¼ **36** dēvara śrībhaṃḍā-

VIII) rakaṃ pālu **37**aresāna veca pālu **38** beḷeva cativeyāga pālu ceḷa **39** yī mariyādeyalu naḍeyaluḷadu **40** yi dharmake arobaru tapidaru śrīviṭhaladēvara śrīcaraṇake tappidavaru **41** yeṃdu barada dharmaśāsana **42** śrī śrī śrī

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

41 Edit d'acte de charité écrit

2 le jeudi 12 de la quinzaine claire d'*āṣāḍha* original de l'année *ānanda*, 1476ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné, exerçait la royauté sur la terre,

4 pour l'offrande sur capital de la part de nourriture divine du dieu Śrī Viṭhala,

5 par Udagiri Tiṃma Rājayya Dēva Mahā Arasu, fils de Konetayya Dēva Mahā Arasu, petit-fils d'Āravīṭi Rāmarāju Koṃḍayya Dēva Mahā Arasu.

13 Pour 600 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* compte [du revenu]

12 d'1 village, celui de Tirumalāpura qui est une partie dans Koṃḍakudi qui se trouve dans le *māgaṇi* de Puliyeṟu inclus dans le *sīme* de Gutti,

11 pour 620 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* par an, à raison de 20 [*ghaṭṭi*]*varahu gadyāṇa* par jour, pour 31 jours de fête offerts par Tiṃma Rājayya,

10 à savoir: fête de la balançoire 5 jours, fête du parasol 5 jours, fête de récitation de textes sacrés 10 jours, élévation d'étendard pour la fête de la procession en char 3 jours, offrande de fleurs sacrées 3 jours, anniversaire de Śrī Rāma 1 jour, anniversaire de Narasiṃha 1 jour, anniversaire de Kṛṣṇa 2 jours, anniversaire de Vāmana 1 jour,

9 fêtes de la balançoire que nous faisons célébrer à titre d'offrande de nous-mêmes [Tiṃma Rājayya]

8 dans la salle de la balançoire que nous avons fait construire comme offrande de nous-mêmes au dieu Śrī Viṭhala,

7 [offrande faite] à la date bénéfique des premiers onzième et douzième jours,

6 en disant que le mérite en sera pour notre père Konetayya,

14 [pour ces 600 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*] le détail de la ration quotidienne à réaliser pour 30 jours pour les quatre sortes de fêtes où le dieu Śrī Viṭhala après avoir prêté son attention se voit transporter et offrir son repas dans la salle de la balançoire, est le suivant:

15 pour chaque jour, pour 40 plateaux de repas, à raison de 8 *paḍi* de riz par plateau, le riz, le phaseolus mungo, le sel, le poivre, le *saṃbhāra*, les légumes, le beurre fondu, le yaourt, tout ensemble, 4 *ghaṭṭi gadyāṇa* 1 *haṇa*,

16 pour 500 [parts] des 5 sortes de *kajhāya*, le riz, la cassonnade, le beurre fondu, le grain, le saṃbhāra, tout ensemble 2 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* ½ 4 *haṇa* ½,

17 pour l'offrande de fruits, les cocos avec leur eau de fruit tendre, les bananes, les pois chiches cassés, le phaseolus mungo cassé, la canne à sucre, le ? cassé, tout ensemble 2 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* ½ 4 *haṇa*,

18 l'huile pour 100 torches, le beurre fondu pour les lampes, tout ensemble 4 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*,

19 les troncs de bananier..., ensemble, 3 *haṇa* ¼,

20 le bois à brûler, la solde des cuisiniers et des aide-cuisiniers, tout ensemble, 1 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* ½,

21 la solde des serviteurs du soir, la solde du pilonnage de la farine et de ceux qui font tourner la meule, la solde des serviteurs, tout ensemble, 1 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* 1 *haṇa*,

22 les fleurs. 2 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa*,

23 la pâte de santal, 1 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* 1 *haṇa*;

24 ainsi 27 jours à raison de 20 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāna* de ration quotidienne;

25 pour les 5 *cakra gadyāṇa* ½ et 3 *haṇa* ½ des diverses soldes, des torches et de l'huile, qui restent en relation avec la procession de fête de jour où il n'y a pas de fête de nuit dans le cas de l'élévation d'étendard, la dépense est la suivante;

26 pour l'offrande de nourriture du mât de l'étendard [lors de la fête] de l'élévation d'étendard [la somme suivante] en *cakra gadyāna*:

27 pour 30 plateaux de repas le riz, le phaseolus mungo, ensemble, 3 *cakra gadyāṇa*,

28 les légumes, le sel, le poivre, le beurre fondu, le yaourt, la cassonnade, les bananes, tout ensemble, 1 *cakra gadyāṇa*,

29 les cocos 1 *cakra gadyāṇa*,

30 le bois à brûler ½ *cakra gadyāṇa* 3 *haṇa* ½;

31 ainsi 5 *cakra gadyāṇa* ½ et 3 *haṇa* ½, équivalents à 4 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* 3 *hana* ¼;

32 [donc] 3 jours à raison de 20 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* par jour, [les dits 4 et 3 ¼] et les 15 [*ghaṭṭi*]*varaha gadyāṇa* et 6 *haṇa* ¾ du service déjà offert;

33 ainsi 30 jours du service sur fonds d'argent donné.

34 Sur cela, pour l'auteur de cet acte de charité, Udagiri Tiṃma Rājayya une part d'un quart dans les quatre parts [du *prasāda*];

35 cette part d'un quart a été donnée après avoir versé de l'eau, au moment de la cérémonie d'installation du *maṃḍapa*, en présence du dieu Śrī Viṭhala, à Śrīraṃgācārya qui est le fils de Kaṃdāḷa Bhāvanācārya, à savoir une part d'un quart, ¼;

36 pour le vénérable Trésor du dieu une part [d'un quart];

37 ? une part [d'un quart];

38 ? une part [d'un quart].

39 Il y a à exécuter [ce service] selon ces limites.

40 Ceux qui ont manqué à cet acte de charité ont manqué aux pieds vénérables du dieu Śrī Viṭhala.

41 En disant cela cet édit d'acte de charité a été inscrit.

42 Fortune, fortune, fortune.

2 Jeudi 12 juillet 1554.

13|Il s'agit ici du *ghaṭṭivaraha gadyāna*, comme cela sera montré par la mention en lettres «gaṭi ga» (**31**).

12 Gutti est un fort important à 150 kms environ à l'Est de Vijayanagar (Anantapur district, Andhra Pradesh). La famille du donateur est originaire de cette région Ouest de l'Andhra, Āravīḍu étant peut-être un village du district de Karnūl. Il donne donc au temple de Viṭhala un village de son fief familial.

10 *Uṃyāle tirunāḷu* est la fête de la balançoire où l'image mobile est apportée et placée sur une balançoire dans un pavillon à cet effet. Voir l'*anna-ūñjal-tirunāl* célébré à Tirupati qui durait 5 jours au temps de Sāḷuva Narasiṃha, commençant le sixième jour de la quinzaine claire de *caitra* (Tirupati Devasthanam Epigraphical Report, p. 27). *Tiruvadhyāna* est une récitation de poèmes tamouls des Āḻvār, qui peut être faite en accompagnement d'une procession d'une statue (cf. l'*adhyayanotsavam* de Tirupati, T.D.E.R. p. 23). Le *puṣpayāga* est une cérémonie où la statue est particulièrement décorée avec une profusion de fleurs. Le *jayaṃti* est un anniversaire. Celui de Rāma est le 9ème jour de la quinzaine claire de *caitra*; celui de Narasiṃha le 14ème jour de la quinzaine claire de *vaiśākha*, le soir; celui de Kṛṣṇa est la nuit du 8ème jour de la quinzaine sombre de *śrāvaṇa* pour les Mādhva, le jour du *rohiṇīnakṣatra* dans cette même quinzaine pour les Śrīvaiṣṇava; celui de Vāmana est le 12ème jour de la quinzaine claire de *śrāvaṇa*. Chacune de ces fêtes implique une offrande de nourriture, lors de la procession le cas échéant, ou dans le lieu où la statue mobile a été apportée. Ce qui est appelé *tirukkoḍitirunāl* à Tirupati est le *brahmotsava*, la plus importante des fêtes, et consiste essentiellement en processions de char. Le tamoul *koṭi* signifie «étendard». Le *dhvajārōhaṇa* dont il est ici question correspond peut-être à cette fête, bien qu'il ait l'air moins important.

8–9 Le mot «uyyaleya tirunāḷu» reprend le *uṃyāle tirunālu* de la liste des fêtes. C'est donc la seule fête de la balançoire qui est qualifiée comme célébrée dans le *maṃḍapa* construit par Udagiri Tiṃma Rājayya. Les autres fêtes sont soit des processions, vraisemblablement hors de l'enceinte, ou bien avaient lieu dans les autres *maṃḍapa* Sud-Est, Nord-Est, etc.

7 Il s'agit de la onzième *tithi* du mois d'*āṣāḍha*, début du sommeil de Viṣṇu (voir inscription XVI).

15 L'on a ici tous les ingrédients servant à la préparation des *dosai*, faits notamment d'un mélange de farine de riz et de phaseolus mungo. Le *saṃbhār* est la sauce qui accompagne le *dosai* (voir inscription XVIII **14**). *Melogāra* désigne un bouillon de légumes préparé avec du tamarin; c'est l'équivalent du moderne *sāru*, etc. (Kavali).

16 *Kajhāya* pour *kajjāya* est un mets de farine de riz, etc. sucré. *Davasa* signifie le grain en géneral, ici peut-être le blé en particulier, le riz étant déjà mentionné. La présence du *saṃbhạr* comme composant est un peu inattendue; car, c'est une sauce épicée.

17 Après *kabu* «canne à sucre», l'on doit lire «medara svarūpa» que nous ne pouvons interpréter comme nom de fruit. Ensuite il y a quatre ou cinq lettres dont la lecture est très incertaine.

19 Des troncs de bananier avec feuilles et même régimes de bananes sont utilisés comme décoration à l'entrée de tout lieu où se déroule une fête. «Kumbārūpa désigne peut-être des pots de terre dans lesquels les troncs étaient plantés.

31 Le rapport des monnaies est devenu à cette date: 1 *ghaṭṭivaraha* = 1 *cakra gadyāṇa*, 3½. La valeur du *ghaṭṭivaraha* a monté par rapport à celle qu'il avait en 1535: 1 *cakra gadyāṇa* 1½.

XX
DONATION A VIṬHALA ET LAKṢMĪ.
16 JUILLET 1554

Mur Nord du *raṃgamaṃḍapa*, à l'Ouest du pavillon d'entrée. S.I.I. IX part II N° 654; A.R. N° 14 de 1904.

Cette inscription en kannaḍa comporte six lignes sur le bandeau supérieur et la moulure à trois pans de l'*adhiṣṭhāna* du mur Nord du *raṃgamaṃḍapa* à l'ouest du pavillon d'entrée: deux lignes sur le bandeau, deux lignes sur la face oblique supérieure et deux lignes sur la face verticale de la moulure à trois pans. Chaque ligne a une longueur de 7,60 m., la dernière 3,50 m. Les lettres ont en moyenne 5 cms de haut. Au début de chaque ligne l'inscription a été endommagée au point d'être rendue illisible.

Le nom du donateur est ainsi illisible. On a seulement le nom de son père. Mais il est peut-être possible de le restituer. Il s'agirait de Rāyasa Veṃkaṭādri et peut-être de son frère aussi, personnages qui sont connus par les donations qu'ils ont faites au temple de Tirupati. Le *rāyasa* est sans doute une fonction importante dans l'administration royale, peut-être héréditaire. Le père de Rāyasa Veṃkaṭādri, Tiṃma Rājayya dont on peut lire le nom ici, aurait été déjà au service d'Acyuta Dēvarāya. On note l'importance de la donation: 600 *varaha gadyāṇa*. C'est le revenu le plus élevé que l'on voit être procuré au temple de Viṭhala par un personnage non royal.

I) **1** śubham astu svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣaṃgaḷū 1476-neya ānaṃdasaṃvatsarada nija āśāḍha ba 2 sō-lu **3** śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra sadāśiva dēvamahārāyaru vidyānagaradalu ratnasiṃhāsanārūḍharāgi pruthvisāṃbrājyaṃ gaiuttaṃ yiralu **4** śrīmad akilāṃḍakōṭibrāṃhāṃḍanāyaka purāṇa puruṣottama bhaktajanavatsala śrīviṭhaladēvarige **5** haritasagōtrada āpastaṃbasūtrada yajuśākhādhyāyigaḷāda mosalimaḍuvina vīra.

II) śrīrāja tiṃmarājayanavara makkalu rā ...* **6** śilāśāsanada kramaveṃteṃdare **7** namage āmara māgaṇege naḍava vijeyanāgarada mūḍalu udagiriya bāgila muṃdaṇa āṃntāpurada grāmavanū sadāśivadēvamahārāyara kayiyalū dhārenerasi

* Espace de 80 cms illisible.

vahi utāravanū māḍisida saṃmaṃdha **8** ā anaṃtāpurada grāma 1-kaṃ huṭuvaḷige ghaṭṭivaraha ga 270 varahā **9** namage sadāśivadēvamahārāyariṃdalu pratigraha labdhavāgi śā-

III) sanastavāgi baṃda **10** gūḍūru ...*vijayasamudrada agrahāradalu vritti 1 phala guttige va ga 10 **11** sahasravāda marukoṃbanahaḷige pratināmavāda timma-sāgarada āgrahāradalu vritti 4-ke phalaguttige va ga 20 **12** aṃtu va ghaṭi ga 300 akṣaradalu yive ghaṭi muṃnūru varahakke **13** pāluṭu kaṭida vivara / **14** viṭhala-dēvaru / lakṣmi dēvi aṃmanavaru dina 1-ke udeyavāda jāvada avasaradallu āvadharisuva harivāṇa 4-ke **15** varaha ga 35 daṟa lekhadallu va ga 280 naṃdādiptige di 1-

IV) ke udayavāda jāvada āvasaradalu ...** ga 35 lekhadalu va ga 280 **16** naṃdādiptige di 1-ke sēru 1 lekhadalu varuṣa 1-ke sēru 360-ke kraya varaha ga 1-ke sēru 30 lekhadalu va ga 12 / **17** gaṃdha di 1-ke cipu ½ lekhadalu cipu varuṣa 1-ke cipu 180-kke gaṃdha dasake sēru 18-ke kra va ga 3 **18** gaṃdhada parimaḷake va 1-ke varaha ga ½ 2½ **19** hūvina daṃḍe viṭhaladēvarige 1 āṃmanavarige 1 ubhayaṃ di 1-ke daṃḍe 2 lekhadalu varuṣa 1-ke varaha ga 1 **20** hōḷu di-ke sē 2/16 lekhadalu va 1-ke sē 45-ke

V) varuṣa 1-ke sē 26 lekhadalu va ga 1½ 2½ **21** ....*** ke 500 lekhadalu varaha ga 1½ **22** āṃ varuṣa 1-kaṃ ghaṭi varaha ga 300 **23** yī prakāradalu pratidivasau ācaṃ-drārkavāgi naḍeyaluḷadu **24** yidarali ....**** rāyasada veṃkaṭādrige di 1-ke prasāda harivāṇa 2 gaṃdha cipu 2/16 (u. ḷuduḍu...ke) yele 6¼ **25** yī lekhadalu putrapaütraparaṃpareyalu ānubhavisaluḷavarū **26** yaṃdu **27** āḷiya rāmapayya mahā ārasugaḷa āpaṇeyiṃdalu māḍida silāśāsanaü

VI) **28** svadattādiguṇaṃ puṃṇyaṃ ...***** **29** dharmasētu nrupāṇaṃ kāle kāle pālanīyo bhavadbhi sarvān ētāṃ pārdhivemdra bhūyo bhūyo yācate rāmacaṃdra **30** maṃgaḷa mahā śrī śrī śrī

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

27 Edit sur pierre fait sur l'ordre d'Aḷiya Rāmappayya Mahā Arasu,

2 le lundi 2 de la quinzaine sombre d'*āṣāḍha* original de l'année *ānaṃda*, 1476ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros, étant monté sur le trône de pierres précieuses à Vidyānagara, exerçait l'empire sur la terre,

4 pour le dieu Śrī Vithala, vénérable, maître de toutes les myriades de milliers d'œufs de Brahman, antique, être suprême, affectueux pour la gent de ses dévots,

5 par . . . , fils de Tiṃma Rājayya, roi fortuné, héros, de Mosalimaḍu, du gōtra de Haritasa, du sūtra d'Āpastaṃba, et qui est récitateur de la branche du *yajus*,

26 en disant:

6 l'arrangement régulier institué par l'édit sur pierre est le suivant:

8 [pour] 270 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* de revenu d'1 village, celui d'Ānaṃtāpura,

7 village d'Ānaṃtāpura, en face de la porte d'Udagiri à l'Est de Vijayanagara, et qui se trouve

* Espace illisible de 35 cms.

** Espace illisible de 45 cms.

*** Espace illisible de 100 cms.

**** Espace de lecture incertaine sur 20 cms.

***** Espace illisible de 110 cms.

dans le māgaṇe d'Āmara, relié à nous, après l'avoir fait inscrire sur un registre, après libation d'eau dans la main du grand roi Sadāśiva,

10 [pour] 10 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*, récolte et rente d'une part de terre dans l'*agrahāra* de Vijayasamudra ... Guḍūru,

9 venue à nous, ayant été décrétée comme cadeau du grand roi Sadāśiva à nous,

11 [pour] 20 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* récolte et rente de 4 parts de terre dans l'*agrahāra* de Timmasāgara, autre nom de Marukoṃbanahaḷḷi ...,

12 ainsi pour 300 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*, en lettres trois cents *ghaṭṭivaraha*,

13 le détail de ce qui a été fixé comme service est:

14 pour 4 plateaux de repas auxquels le dieu Viṭhala et la déesse Lakṣmī [chacun,] prêteront leur attention à l'occasion de la période du lever du Soleil,

15 280 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* à raison de 35 *varaha gadyāṇa* [par plateau].

16 12 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* prix d'achat pour 360 *sēru* de beurre fondu pour 1 année, à raison de 1 *sēru* par jour, en comptant 30 *sēru* par *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*, pour les lampes,

17 3 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*, prix d'achat de 18 *sēru* de dix [morceaux] de santal [pour chaque *sēru*], pour 180 morceaux pour un an à raison de ½ [morceau] par jour,

18 ½ *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* et 2 *haṇa* ½ pour un an pour la pâte de santal,

29 1 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* pour 1 an, pour les guirlandes de fleurs, en comptant 1 guirlande pour le dieu Viṭhala, 1 pour la déesse, au total 2 guirlandes par jour,

20 1 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* ½ et 2 *haṇa* ½ pour les moitiés [de noix d'arec (?)] pour 45 *sēru* par an à raison de 1/8 de *sēru* par jour, en comptant 26 *sēru* pour 1 [*ghaṭṭivaraha*],

21 1 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa* ½ pour ... en comptant 500 pour ..,

22 ainsi pour 1 an 300 *ghaṭṭivaraha gadyāṇa*.

23 Il y a à exécuter [cette fondation] de cette manière chaque jour aussi longtemps que le Soleil et la Lune [dureront].

24 Dans cela ... pour Veṃkaṭādri du secrétariat 2 plateaux de *prasāda* chaque jour, 1/8 de morceau de santal ... 6¼ de ...;

25 il doit en avoir jouissance, lui et sa descendance, selon ce compte.

28 [Le maintien d'un don d'un autre] est deux fois plus méritoire qu'un don fait par soi.

29 Rāmacandra demande à tous ces rois, à maintes reprises: le pont de ce *dharma*, [commun à tous], en tout temps doit être protégé par vous.

30 Bon augure, grande fortune, fortune, fortune.

27 Aḷiya Rāmappayya Mahā Arasu doit être le célèbre Aḷiya Rāmarāya de la famille Āravāḍu, gendre de Kṛṣṇa Rāya, qui eut une grande influence politique au temps de Sadāśiva Rāya.

2 Lundi 16 juillet 1554.

5 Le nom du donateur figurait certainement dans l'espace de 80 cms endommagé à tel point qu'aucune lecture n'est possible. On voit plus loin une part de *prasāda* attribuée à Rāyasa Veṃkaṭādri. Ce personnage nous est connu par des inscriptions de Tirupati et comme fils de Timma Rājayya de Mosalimaḍu, des mêmes *gōtra*, etc. Rāyasa Veṃkaṭādri avait un frère Kōnappayya qui lui est associé dans une inscription de Tirupati. On peut peut-être lire dans cet espace de 80 cms le nom du frère ou les deux associés. L'espace est assez long pour contenir les deux noms. La syllabe «rā» est sans doute la première de *rāyasa*. Ce mot signifie «messager, secrétaire»; c'est une fonction officielle importante, sans doute proche de l'échelon ministériel. Voir *Tirupati Devasthanam Inscriptions* vol. V p. 440 sq.

7 *Utāra* signifie une copie, réfère à l'inscription; *vahi* est un registre. Voir *Kannada Nighantu*.

XXI

DONATION DE NAṂMĀḶUVĀRULU.
22 FEVRIER 1559

Mur Ouest du déambulatoire. S.I.I. IX part II N° 668; A.R. N° 7 de 1904.

Cette inscription en kannaḍa comporte six lignes sur le bandeau supérieur et la moulure à trois pans de l'*adhiṣṭhāna* du mur Ouest du déambulatoire: deux lignes sur le bandeau supérieur, deux lignes sur la face oblique supérieure et deux lignes sur la face verticale de la moulure à trois pans. Chaque ligne part de l'angle Nord du mur et se prolonge jusqu'à l'angle Sud de la projection centrale. La longueur est 14,5 m.; la dernière ligne a 2,5 m. Les lettres ont une hauteur de 5 cms en moyenne. Vers la fin de l'inscription il y a une dalle de pierre de 1 m. environ très altérée; cette partie était inscrite, mais est devenue maintenant illisible.

Cette inscription relate un échange de terres et une donation destinée à un service religieux connecté avec un monument appelé Paraṃkuśamaṃḍapa. Le donateur s'appelle Naṃmāḷuvārulu. Il est auteur d'une autre donation au temple de Viṭhala (inscription XXIII). Il n'est pas connu par ailleurs et ne donne pratiquement aucune information sur lui-même. Il se qualifie simplement par le terme «viṭhalada» qui doit indiquer qu'il est résident de Viṭhalāpura. Son nom qui est celui du grand saint et poète vaiṣṇava tamoul Naṃmāḻvār, indique qu'il devait être Śrīvaiṣṇava. Nous ne savons s'il a eu une fonction d'importance auprès du gouvernement. L'on voit seulement qu'il a dû rendre assez de services pour mériter une exemption d'impôts sur une de ses terres.

L'identification du monument mentionné pose le problème suivant. Il est mentionné trois fois dans le texte: la première fois dans la présentation générale de l'acte décrit, en relation avec le service religieux à exécuter, puis, dans la description des détails du service, comme lieu devant lequel est installé un dais, à l'occasion de la célébration de 23 jours de fête (**25**), et comme lieu où doit être placée la statue divine lors de 142 autres jours de fête (**28**). Dans cette dernière mention l'auteur de la donation précise que ce pavillon se trouve dans son verger. Or au début de l'inscription est décrit un échange de terres par lequel Naṃmāḷuvārulu devient propriétaire d'un verger qui d'après la description des limites apparaît être situé à l'extrémité Est de la grande avenue de Viṭhalāpura, lieu où l'on voit de nos jours un pavillon ouvert avec estrade centrale couronnée d'un plafond ornementé et d'une petite tour en briques. Ce monument correspond donc bien à celui qui est mentionné ici.

Une particularité remarquable du service pour lequel la donation est faite est qu'il doit être exécuté chez le donateur, lequel invite en quelque sorte chez lui la divinité pour la servir, par offrande d'un dais, de nourriture, etc. Le donateur en effet demande qu'honneur lui soit fait en envoyant chez lui les musiciens du temple, etc. à l'occasion de processions où la statue du dieu est installée dans un dais érigé dans son verger (**22**), plus loin souhaite que «Śrī Viṭhala Dēva prête attention au pavillon de Parāṃkuśa qui est dans son verger». C'est convier le dieu à une fête. Pratiquement cela devait être représenté par une procession où la statue du dieu était amenée hors du temple, au bout de la grande avenue, peut-être placée sur un reposoir dans le pavillon ou sous le dais attenant, lieu où un culte avec offrande de nourriture était célébré, avant le retour de l'image dans le temple.

Deux séries de fêtes sont mentionnées dans l'inscription. Dans la première, 23 jours dans

l'année, le but de la procession est un simple dais. Dans la deuxième, pour 142 jours, la destination est le Parāṃkuśamaṃḍapa même. Cela correspond peut-être à deux degrés différents d'importance et de pompe. Les fêtes ne sont pas les mêmes dans les deux séries. La première comporte la fête de la constellation consacrée au dieu qui revient tous les 28 jours, donc 13 fois par an. A cela s'ajoute une fête du char qui dure 10 jours. L'autre série comprend 24 fêtes de périodicité fréquente ou de célébration annuelle mais durant plusieurs jours. Elle inclut trois fêtes de procession en char de 17 jours chacune et qui doivent être différentes de celle de la première série. L'on reconnaît un certain nombre de fêtes déjà mentionnées dans des inscriptions précédentes. L'on en voit aussi de nouvelles, en particulier celle du grand neuvième jour et du dixième jour de la victoire (*mahānavamī, vijayadaśamī*) qui ont eu une grande importance à Vijayanagar.

I) **1** śubham astu **2** śrīmate rāmānujāya namaḥ **3** svasti **4** śrījayādbudayaśālivāhana-śakavaruśaṃgaḷu 1480-neya kāḷayuktisaṃvacharada phālguṇa śu 15-lū **5** śrīmatu śrīmanḥmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī sadāśivadēvamahā-rāyarū ratnasiṃhāsanāṟūḍharāgi vidyānagaradalū pruthvisābrājyaṃ gaiuttiralū **6** śrīmatu purāṇa puruśottama bhaktavatsala anēkakōṭibraṃhāṃḍanāyakarāda śrīviṭhaladēvara śrībhaṃḍārake **7** śrīviṭhalada naṃmāḷuvārulu śāṣṭāṃ[ga]veṟagi koṭa bhūmiparivartanada śrīparāṃkuśamaṃṭapada pulivaṭu śilāsyāsnada krama veṃteṃdare **8** svāmiya amrutapaḍige naḍahu baha gori grāmake saluva tōṭa staḷagaḷu **9** tērabīdiya yaduru ma . . .* neguṃdiyiṃdalū vijanāgarake baha dāri mēra taṃkalū

II) āṟeśaṃkharana bāvi bāgiliṃda viṭhalake baha dāri mēre paḍuvalū tērabīdi mēre baḍagalū asagare bāvi baḷiya baṃḍe mēre āṃtu yī catusīmege voḷagāda **10** tōṭa staḷa 1-kaṃ bījavari kha ½ 3-kaṃ **11** maḷalakoṭe hanumaṃtadēvara māṃnya staḷa koḷaga 2 śudha **12** bījavari kha ½ 1 **13** teṃgina marana tōṭa staḷa 1-kaṃ catussīme vivara mūḍalu boṃmadēvara guḍi muṃdaṇa kāluve mēre teṃkalū asagara kāluve mēre paḍuvalū huvina mallayana tōṭa mēre baḍagalū anaṃtana kāluve aṃtu yī catusīmege voḷagāda **14** tōṭa staḷa 1-kaṃ bījavari koḷaga 1 **15** ubhayaṃ tōṭa staḷa 2-kaṃ kha ½ 2 akṣāradalū haṃneradu koḷagavanu **16** parivartaneyāgi nāu yisi koṃḍu **17** namage rāmarāja ayanavaru vahi utārava māḍisi sama . . .** **18** goḍana kuḷada gade bījavari kha ½ 2 akṣāradalū haṃneradu koḷaga bīja-

III) vari gadenū **19** nimage nāu parivartaneyāgi koṭeu **20** namage naḍava kaṭaḷe **21** varuśa 1-kaṃ māsa tiru nakṣatrada dina 13 tiru tēru tirunāḷu dina 10 ubhayaṃ dina 23-kaṃ **22** taṃma kōvileya vādyadavaru gaṃḍu mēḷa heṃṇu mēḷa saha uṃṭāda sakala viniyōga patika sahavāgi yalaranū kaḷuhi namage vaibhava māḍisudakū **23** satige patākigaḷa kūḍisūdaku tērasiṃghārake sīragaḷanū koṭu **24** tērige [karimani] gaḷu tēramiṇegaḷanū koṭa **25** tērabīdiya śrīparāṃkuśamaṃṭapada muṃde caparayiki a maṃṭapa caparavanu siṃghārisuvadake saha koṭadu **26** gade bījavari kha ½ 0-kaṃ kuḷavivarā rāmarasa gauḍana kuḷa koḷaga 2 viṭhagoṃḍa nāgaṇana saṃkhana kuḷa koḷaga 3 kopa śaṃkharana kuḷa koḷaga 3 koḍe cikala khaṇana kuḷa koḷaga 2 aṃtu ku 4-kaṃ bījavari kha ½ 0 u ...*** **27** kha 1 koḷaga 2 akṣāradalū khaṃḍugada yi kuḷa gadenū

* Dalle de pierre illisible sur 1 m.de long.

** Dalle de pierre illisible sur 1 m. de long.

*** Dalle de pierre illisible sur 1 m. de long.

IV) gaddenu samarpisideu **28** śrīviṭhaladēvaru naṃma tōṭada voḷagaṇa parāṃkuśamaṃṭapake citaisuva dinagaḷu **29** varuśa 1-kaṃ paṃcaparva dina 60 tēra uchaha 3-kaṃ dina 51 pavitra tirunāḷa dina 3 gōkulaṣṭami dina 2 uṭitirunāḷa dina 2 vāmanajayaṃti dina 1 mahānavami vijayadaśami dina 10 ugādi dina 2 dīpāvaḷi dina 3 śrīrāmanavami di 1 koḍatirunāḷa dina 1 uyāle tirunāḷa dina 1 tepa tirunāḷa dina 3 makarasaṃkrāṃti uchaha dina 1 tōpu tirunāḷa dina 1 aṃtu dina 142-kaṃ **30** uchaha 1-kaṃ **31** apa paḍi 1-kaṃ eṇike 51-kaṃ aki pa 8-ke ca haṇa 1 **32** tuppa sēru 6-ke haṇa 2½ **33** bela sēra 10-ke haṇa 1 **34** saṃbhā[ra] haṇa 1/4 **35** saṃṇa tuppa sakhare haṇa 2/16 **36** aḍigabu aḍugūli haṇa ½ **37** hiṭinakūli haṇa 1/16 **38** gaṃdha halage 1 hōḷu 50 ele 50 yidake kra[ma] haṇa 1/8 **39** āṃtu uchaha ...* **40** ghaṭṭi ga 1-kaṃ ca ga 1 haṇa 3-lū ghaṭṭi 164 haṇa 1 1/4-ke **41** rāmasāgarada

V) hirikāluve keḷage namage naḍeva gade **42** āṃgajālaṃmana kuḷa koḷaga 4 kaḷasana kuḷa 2 dēvagoṃdhana kuḷa koḷaga 4 āṃtu stala 1-ke dēvagoṃdha kha ½ **43** nalapaliṃgana kuḷa kha 1/4 1 **44** śaṃbhudēva māpana kuḷa koḷaga 2 **45** āṃtu kuḷa 3-kaṃ bījavari kha 3/4 3 ubhayaṃ parivartane puliveṭu saha koṭadu **46** ga 164 haṇa 1 1/4-kaṃ gade kha 2 akṣāradalu yi khaḍuga bījavari yoḷagaṇa **47** māṟa sahā sakala phalavṛkṣa suvarṇādaya birāḍa jōḍi āya svāṃmya modalāda roka dhānya sahavāgi **48** sarvamānyavāgi **49**'dēvabhaṃḍārake samarpisidevāgi **50** yi śilāśasanadoḷage barada pramāṇadali **51** ācaṃdrārkastāyiyāgi **52** dēvaru namage naḍasi koṃḍu baṃ[du] citaisu[ttiraluvuḷadu] **53** svadattā dviguṇaṃ puṃṇyaṃ paradattā ...** **54** svadattāṃ paradattāṃ vā yo hareti vasuṃdharā

VI) ṣaṣṭi varuṣa sahasrāṇi viṣṭāyāṃ jāyate krimi / **55** yīkaika bhagini loke sarveṣāṃm eva bhūbhuja na bhojyā'na karagrāhyā vipradattā vasuṃdharā //

1 Que la chance advienne.

2 Salutation au vénérable Rāmānuja.

3 Que le bien soit.

7 Les dispositions de l'édit sur pierre relatif au fonds des services du *maṃḍapa* de Śrī Parāṃkuśa et de l'échange de terre offert par [nous,] Naṃmāḷuvārulu de Śrī Viṭhala, après nous être prosternés avec les huit parties de notre personne,

6 au vénérable trésor de Śrī Viṭhala Dēva, vénérable, antique être suprême, affectueux pour ses dévots, maître des multiples myriades de milliers d'œufs de Brahman,

4 le 15 de la quinzaine claire de *phālguṇa* de l'année Kāḷayukti, 1480ème année heureuse de victoire et de progès de l'ère *śālivāhana*,

5 alors que le grand roi Śrī Sadāśiva Dēva, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, étant monté sur le trône de pierres précieuses, à Vidyānagara, exerçait l'empire sur la terre,

7 sont comme suit:

16 nous, ayant reçu à titre de pièce d'échange.

8 des terrains de verger qui sont dans le village du tombeau musulman et qui servent à la part quotidienne de nourriture divine du Seigneur,

12 à savoir 11 *koḷaga* de semence,

* Dalle de pierre de 1 m. de long illisible.

** Dalle de pierre de 1 m. de long illisible.

11 2 *koḷaga* de semence du terrain qui est la propriété du dieu Hanumaṃta de Maḷalakoṭe, étant soustraits,

10 dans les 13 koḷaga de semence du terrain de verger

9 qui se trouve dans les quatre limites suivantes: . . . [à l'Est] la limite est la route allant d'Ānegumdi à Vijayanagar, au Sud la limite est la route allant de la porte du puits d'Āṟeśaṃkhara, à l'Ouest la limite est l'avenue du char, au Nord la limite est le rocher proche du puits des blanchisseurs,

14 1 koḷaga de semence d'un terrain de verger

13 qui se trouve dans les quatre limites suivantes: le détail des quatre limites pour ce verger de cocotiers est: à l'Est la limite est le canal devant le temple de Boṃma Dēva, au Sud la limite est le canal des blanchisseurs, à l'Ouest la limite est le verger de Mallayya le fleuriste, au Nord la limite est le canal d'Anaṃta,

15 au total pour 2 terrains de verger, 12 *koḷaga*, en lettres douze *koḷaga*,

16 ayant reçu cela à titre de pièce d'échange,

17 l'ayant fait inscrire paur nous sur un registre par Rāmarāja Ayya, . . .

19 nous vous avons donné en échange

18 une terre irriguée de 12 *koḷaga*, en lettres douze *koḷaga* de semence, champ irrigué du fermier . . .

27 Nous avons offert des terres irriguées de 1 *khaṃḍuga* et 2 koḷaga, en lettres un *khaṃḍuga* et deux *koḷaga*, à savoir . . .

26 ½ *khaṃḍuga* de semence pour 4 [terres de] fermiers, le détail des fermes pour ce terrain de ½ *khaṃḍuga* de semence étant: terre affermée à Rāmarasa Gauḍa: 2 *koḷaga*, terre affermée à Viṭhagoṃḍa Nāgaṇana Saṃkha: 3 *koḷaga*, terre affermée à Kopa Śaṃkhara: 3 *koḷaga*, terre affermée à Koḍe Cikala Khana: 2 *koḷaga*,

25 chose donnée à la fois pour [faire] un dais devant le *maṃḍapa* de Śrī Parāṃkuśa dans l'avenue du char, et pour décorer le dais,

24 après avoir donné des ? et des cordes pour le char,

23 après avoir donné des étoffes pour le parasol, pour pourvoir les étendards, pour la décoration du char,

22 pour qu'honneur soit fait faire à nous en envoyant chez nous les musiciens du temple, avec les danseurs et danseuses, avec toute la série des serviteurs qu'il y a, tous ensemble,

21 pour les 13 jours des constellations saintes de chaque mois de l'année, pour les dix jours de fête du char, au total pour 23 jours;

20 service régulier à exécuter pour nous.

49 Nous avons offert au trésor du dieu,

48 à titre de propriété exempte d'impôt,

47 ce qui est ensemble, tous les arbres fruitiers avec [autres espèces d']arbres, les revenus en or, les revenus de location de maisons, les droits de propriété et autres revenus en argent, les céréales,

46 dans 2 *khaṃḍuga*, en lettres deux *khaṃḍuga* de semence de terre, servant un revenu de 164 *gadyāṇa* 1 *haṇa* ¼

45 [terre] donnée consistant à la fois en le fonds accompagnant l'échange et en une terre de 18 *koḷaga* de semence, constituée par 3 terres de fermiers,

42 4 *koḷaga* de terre affermée à Āṃgajālaṃma, 2 *koḷaga* de terre afermée à Kaḷasa, 4 *koḷaga* de terre affermée à Dēvagoṃdha, soit 10 *koḷaga* de Dēvagoṃdha pour 1 terrain,

43 6 *kolaga* affermés à Nalapalimga,

44 2 *kolaga* affermés à Śaṃbhudēva Māpa,

41 terres qui nous appartiennent, situées en contrebas du canal principal de Rāmasāgara,

40 pour un revenu de 164 *ghaṭṭi gadyāṇa* 1 *haṇa* ¼, en comptant 1 *cakra gadyāṇa* 3 *haṇa* pour 1 *ghaṭṭi gadyāṇa*,

30 pour une dépense, pour chaque jour de fête, de:

31 1 *haṇa* pour 8 *paḍi* de riz pour 51 qui est le compte pour une ration d'*appa*;

32 2 *haṇa* ½ pour 6 *sēru* de beurre fondu;

33 1 *haṇa* pour 10 *sēru* de cassonnade;

34 ¼ de *haṇa* pour le *saṃbhāra*;

35 1/8 de *haṇa* pour le sucre et le beurre fondu raffiné;

36 ½ *haṇa* pour le bois à brûler et le cuisinier;

37 1/16 de *haṇa* pour celui qui prépare la farine;

38 1/8 de *haṇa* chaque fois successivement pour une plaque de pâte de santal, pour 50 moitiés [de noix d'arec] et 50 feuilles [de bétel];

39 au total [par jour] de fête . . . ,

29 pour, chaque année, 60 jours de célébration des *paṃçaparva*, 51 jours pour trois fêtes du char, 3 jours de célébration des jours purs, 2 jours de célébration de la huitième *tithi* de *gokula*, 2 jours de célébration d'*uṭitirunālu*, 1 jour de célébration de l'anniversaire de Vāmana, 10 jours de célébration de la grande neuvième *tithi* et de la dixième *tithi* de la victoire, 2 jours de célébration du jour de l'an, 3 jours de célébration de la fête des lampes, 1 jour de célébration de la neuvième *tithi* de Rāma, 1 jour de célébration de la fête du parasol, 1 jour de célébration de la fête de la balançoire, 3 jours de célébration de la fête aquatique, 1 jour de célébration de la fête de l'entrée dans le signe du *makara*, 1 jour de célébration de la fête du verger, au total 142 jours de fête,

28 jours où Śrī Viṭhala Dēva prêtera attention au pavillon de Parāṃkuśa qui est dans notre verger.

52 Dieu a à prêter attention en venant et en faisant avoir lieu cela pour nous,

51 aussi longtemps que la Lune et le Soleil dureront,

50 selon la norme écrite dans cet édit sur pierre.

53 [Le maintien d'un] don d'un autre est deux fois plus méritoire que le don fait par soi.

54 Qui volera une terre donnée par lui ou donnée par un autre renaîtra ver dans la fange pendant soixante mille années.

55 Chaque fois sœur, dans le monde, pour tous les rois est la terre donnée à un brâhmane; on ne peut en jouir, on ne peut y lever l'impôt (en prendre la main, c'est-à-dire l'épouser).

4 22 février 1559.

8 On a vu dans l'inscription LA 1. XVIII mentionner des champs en contrebas de *gōri* ou tombeaux musulmans donnés au temple de Viṭhala par Kṛṣṇa Rāya pour l'offrande de nourriture quotidienne. C'est le secteur qui est défini par le nom de Maḷalakoṭe, nom que l'on voit reparaître ci-dessous (11).

12 La superficie d'un champ est indiquée par la quantité de semence nécessaire pour la culture. La mesure de capacité de semence est le *khaṃḍuga* (abréviation «kha») divisé en 20 *koḷaga*. Littéralement le nombre de 11 *koḷaga* est indiqué par la formule: ½ *khaṃḍuga* et 1 *koḷaga*.

9 Āreśaṃkhara est le nom du lieu où est située la porte Nord-Est de la cité de Vijayanagar donc au Sud-Est de Viṭhalāpura. Les ruines de cette porte sont encore visibles aujourd'hui. La route moderne qui va à Viṭhalāpura l'emprunte. L'indication de l'avenue du char comme limite Ouest place le

terrain à l'extrémité de cette avenue Est-Ouest. Au Nord de cet endroit se trouve une colline de rochers. L'emplacement ainsi défini semble bien être celui où l'on voit un pavillon ouvert avec plate-forme intérieure (*vedikā*) couronnée d'une petite tour en briques, pavillon remarquablement orné.

17 Sur «vahi utārava» voir XX 7.

18 Cette terre donnée en échange doit être celle à laquelle il est fait allusion dans XXII **14** où il est précisé que ladite terre donnée en échange par Naṃmāḷuvāruluest située à Rāmasāgara, village à environ 15 kms à l'Est de Viṭhalāpura. Cette localisation de la terre était peut-être mentionée dans la longue lacune.

27 Ceci représente la terre échangée de 12 *koḷaga* et une terre de 10 *koḷaga* (décrite **26**) donnée en sus, au total 22 *koḷaga* = 1 *kha* 2 *koḷaga*.

26 Le mot «kuḷa» a entre autres sens celui de «contribuable, fermier». Dans XXIII. VI on trouve l'expression «kuḷada gade» qui doit signifier le «champ d'un fermier» c'est-à-dire une terre affermée. La liste des divers fermiers entre qui la terre donnée se trouve alors partagée est ici faite.

25 Ceci semble impliquer que le pavillon appelé Parāṃkuśa était déjà construit quand Naṃmāḷuvārulu fait sa donation. En effet cette dernière est dite être destinée à un complément de décoration, dais orné, sans doute ajouté lors d'une fête, au pavillon déjà existant. On verra ci-dessous que ce pavillon doit être celui qui orne l'extrémité Est de la grande avenue du char de Viṭhalāpura.

24 Après «terige» il y a trois signes difficiles à identifier. On peut peut-être lire «perkeṃṭe». Viennent ensuite les deux signes «gaḷu» désinence de pluriel. Le mot *keṃṭe* est attesté dans un texte du XVIIIème siècle, le *Saundaryakāvya* de Nūroṃdayya, mais est de sens inconnu (*Kannaḍa Nighaṇṭu*). Le mot kaṃṭe (*tadbhava* de *ghaṇṭā*) est connu dans le sens de cloche. Le sens pourrait être alors «grandes cloches». Il s'agirait de cloches servant à décorer le char (?). Cette lecture et cette interprétation restent très incertaines.

45 En récapitulant, il y a 12 *koḷaga* échangés. La donation qui accompagne l'échange est de 10 *koḷaga* (½ *khaṃḍuga*). La deuxième donation est de 18 *koḷaga*. Au total 40 *koḷaga* = 2 *khaṃḍuga*.

31 «Apa» (pour *appa*) est un gâteau de riz.

35 «Saṃṇatuppa» est à rapprocher de «saṃṇatupa» et «doḍatupa» dans XXIII. III (?) Il s'agit de beurre fondu raffiné, celui de la meilleure qualité.

39 Dans cette lacune il devait y avoir la mention du total de la dépense pour l'offrande de nourriture dont on a donné le détail précédemment. L'addition des détails donne un total de 5 *hana* ¾ ce qui pour 142 jours de fête donnera une somme inférieure à 164 *ghaṭṭi gadyāṇa* au taux indiqué. Il y a donc dans la lacune un facteur que nous ne pouvons restituer.

28 Cette expression figurée vise à faire entendre qu'une statue du dieu est amenée dans le dit pavillon. L'auteur de la donation doit référer ici au verger dont il a acquis la propriété par un échange mentionné au début de l'inscription. Ce verger était, avons-nous vu, situé à l'extrémité Est de la grande avenue du char de Viṭhalāpura. C'est l'emplacement d'un joli pavillon, propre à servir de reposoir pour la statue du dieu lors des processions; il est en effet muni d'une plate-forme intérieure avec plafond orné, etc. C'est sans doute lui qui est le pavillon appelé Parāṃkuśamaṃḍapa.

XXII

DONATION DE KONĒṬI KOṂḌARĀJAYYA.
19 MAI 1561

Murs Est et Nord du *raṃgamaṃḍapa*. S.I.I. IV N° 275; A.R. N° 46 de 1889.
Cette inscription en kannaḍa comprend dix lignes sur le mur Est du *raṃgamaṃḍapa*,

chaque ligne se prolongeant sur le mur Nord, sur l'*adhiṣṭhāna*, deux lignes sur le bandeau supérieur, deux sur la face oblique supérieure et deux sur la face verticale de la moulure à trois pans, quatre sur la plinthe. L'inscription a 3,30 m. de long sur le mur Est. Il y a deux barres verticales et un cercle au début de chaque ligne. La gravure est profonde et bien préservée. On note quelques particularités orthographiques, plusieurs cas de gémination de consonnes inattendue «phalla» pour «phala» etc. et la première apparition du signe de longue séparé de la lettre utilisé pour *ā*.

Cette inscription relate une donation de Konēṭi Koṃḍa Rājayya qui vise à compléter la grande donation faite par Udagiri Tiṃma Rājayya (inscription XIX) en prévoyant deux jours de récitation d'hymnes vishnouïtes tamouls à ajouter aux dix prévus précédemment.

I) **1** śubham astu / svasti **2** śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruśaṃgaḷu 1483–neya durmathisaṃvatsarada jeṣṭa śu 5 sōmavāradalū **3** śrīmattu śrīmanu mahārājadhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīvīra sadāśivamahārāyaru

II) ratnasihyāsanārūḍharāgi pruthvirājyaṃ gaiuttaṃ yiralu **4** śrīviṭhaladēvara amrutapaḍi pulliveṭu naivēdyake **5** atreyagōtrada apastaṃbhasūtrada yajuśśākhādhyāyarāda āravīṭi rāmarājukoṃḍaiyadēva mahā

III) arasugaḷa pautrarāda konēṭayyadēva mahā arasugaḷa komārarāda konēṭi koṃḍarājayya dēva mahā arasugaḷū **6** taṃma taṃde konēṭayage puṃṇyavāgabēkeṃdu **7** makarasaṃkrāṃtiya puṃṇyakāladalū **8** śrīviṭhaladēvarige prāku koṃḍarājayyanavara taṃmaṃ-

IV) diru udagiri tiṃmarājayyanavaru māḍisida puliveṭu tiruvadyāna tirunāḷa cerapu dina 10 **9** koṃḍarājayyanavaru taṃma ubhayavāgi māḍida sēve **10** haṃnoṃdaneya dina kaṃṇinunṃ cirutāṃbu tirunāḷa cerapu dina 1-ke ghaṭṭi ga 20 **11** haṃneraḍane dina nūtiṃdādi tirunāḷa cerapu dina 1-ke ghaṭṭi ga 20 **12** ubhaya

V) puliveṭu dina 2-ke ghaṭṭi ga 40-kaṃ **13** sadāśivarāyaru nanage amara uṃbaḷige pāllisida kaṃpileya māgāṇige saluva rāmasāgarada grāmadalu samarpisida gade **14** naṃmāḷvāru tōṭa parivartana appada puliveṭugaḷige samarpisida gadeya baḷiyalū samarpisida **15** bījavari gade kha ½ O.

VI) **16** yī hattu koḷaga gade voḷagaṇa māu nerllu sahā sakalla phallavrukṣagaḷu nittabirāḍa viśeśabirāḍa biṭi jōḍi aya sāṃmya suṃka modallāda sakalasuvarṇṇādāya sakala bhatta adāya entuṃtādanū **17** sarvamānyavāgi **18** śrīviṭhala-

VII) dēvarige samarpisideu **19** yī pulliveṭṭu naivēdyavāda khajāya prasāda palla nayivēdya **20** śrīviṭhaladēvara bhaṃḍāradorige koṭa pālu ½ **21** viṭanaveḷekāḍu naṃmma gurugaḷu kaṃdāḷa bhāvanāryyara komāraru śrīraṃgācāryarige pālu ¼ **22** viniyōga

VIII) hiriyarugaḷige pālu 3 **23** guḍiya stānaprāpti pālu 3 **24** āṃmariyādeyali naḍavadū eṃdu māḍida dharma **25** yī dharmake ārobaru tapidarū śrīviṭhaladēvara śrīcaraṇake tapidarū śrīcaraṇake tapidavaru **26** eṃdu barada dharmasilāśāsanake maṃgaḷa mahā śrī

IX) śrī śrī śrī **27** svadatta dviguṇaṃ puṇyaṃ paradattānupālanaṃ paradattāpahāriṇāṃ svadattaṃ niśphalaṃ bhavetu **28** svadattāṃ paradattāṃ vā yo hareti vasuṃdharāṃ śaṣṭir varuśsahasrāṇi [viṣṭāyāṃ] jāyatte krimi **29** ekaika bhaginī loke sarveṣāṃ-

X) meva bhubhuja na bhujya na garagrāṃhyā vipradattā vasuṃdharā/

1 Que la chance advienne. Que le bien soit.

2 Le lundi 5 de la quinzaine claire de Jyeṣṭha de l'année Durmati, 1483ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*,

3 alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, maître de la fortune, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, fortuné héros, étant monté sur le trône de pierres précieuses, exerçait la royauté sur la terre,

4 pour l'offrande de nourriture sur fonds d'argent, part de nourriture divine du dieu Viṭhala,

5 [nous] Konēṭi Koṃḍarājayya Dēva Mahā Arasu, fils de Koneṭayya Dēva Mahā Arasu, petit-fils d'Āravīḍu Rāmarāju Koṃḍaiya Dēva Mahā Arasu, du gōtra Ātreya, du *sūtra* d'Āpastaṃba, récitateur de la branche du *yajus*,

6 pour que le mérite aille à notre père Koneṭayya,

7 au moment bénéfique de l'entrée du Soleil dans le Capricorne,

18 avons offert au dieu Śrī Viṭhala,

17 à titre de propriété exempte d'impôt,

16 tout ce qu'il y a, quel qu'il soit, tous les arbres fruitiers, y compris les manguiers et les jaṃbu, les installations d'eau, constructions particulières, la main d'œuvre non payée, tous les revenus en or, redevances, droits de propriété, droits de passage, etc. et tous les revenus en grain, qu'il y a dans la terre irriguée de 10 *koḷaga* suivante,

15 à savoir une terre de ½ *khaṃḍuga* de semence

14 offerte, à proximité de la terre offerte en échange d'un verger par Naṃmāḷvāru pour le service d'offrande d'*appa*,

13 terre offerte dans le village de Rāmasāgara qui est dans le *māgāṇi* de Kaṃpile, que Sadāśiva Rāya nous a donnée en récompense exempte de loyer pour l'éternité,

12 [ceci] pour 40 *ghaṭṭi gadyāṇa* pour deux jours de service sur un fonds consistant en terre:

8 10 jours de célébration des jours saints de récitation [du *divyaprabandha* étant célébrés sur] un fonds constitué par le frère cadet de Koṃḍarājayya, Udagiri Tiṃma Rājayya, précédemment, pour le dieu Śrī Viṭhala,

10 20 *ghaṭṭi gadyāṇa* pour un jour de célébration de jour saint, le onzième de récitation de «kaṃṇinuṃ cirutāmbu»,

11 20 *ghaṭṭi gadyāṇa* pour un jour de célébration de jour saint, le douzième, de récitation du *nūtiṃdādi*,

9 service fait par Koṃḍa Rājayya à titre d'offrande faite par son frère cadet.

19 Offrande de nourriture consistant en *kajjāya* et fruits du *prasāda*, ce qui est l'offrande faite sur le dit fonds d'argent:

20 ½ part donnée au Trésorier du dieu Śrī Viṭhala;

21 ¼ de part pour notre maître Śrīraṃgācārya, fils de Kaṃḍāḷa Bhāvanācārya ...;

22 répartition: 3 parts pour notre aîné;

23 3 parts comme lot de l'administration.

24 Acte de charité fait en disant qu'il soit exécuté dans les dites limites.

26 Grande fortune, fortune, fortune, fortune, bon augure pour l'édit sur pierre écrit en disant:

25 Ceux qui ont manqué à cet acte de charité, ont manqué aux pieds du dieu Śrī Viṭhala.

27 Le maintien d'un don d'un autre est deux fois plus méritoire que le don fait par soi. Pour ceux qui volent ce qui est donné par un autre, ce qui est donné par eux sera sans fruit.

28 Qui volera une terre donnée par lui ou donnée par un autre renaîtra ver dans la fange pendant soixante milliers d'années.

29 Chaque fois soeur, dans le monde, pour tous les rois est la terre donnée à un brâhmane; on ne peut en jouir, on ne peut y lever l'impôt (en prendre la main, c'est-à-dire l'épouser).

2 19 mai 1561.

7 Ceci indique une date tombant en janvier. Il y aurait donc peut-être un intervalle de temps entre la cérémonie de la donation et la gravure de l'inscription.

16 Sur *birāḍa* voir IA XXIII (B XXI), III.IV, etc. Il faut peut-être lire ici «nīra birāḍa».

14 Voir XXI **18**.

8 Voir XIX **10**.

10 Le Kaṇṇinuṇ ciruttāmpu est un hymne tamoul de 11 stances adressé à Naṃmāḻvār et composé par Maturakavi Āḻvār.

11 L'Irāmāṇuca nūṟṟantāti est un hymne tamoul de 100 stances à la gloire de Rāmānuja, composé par Tiruvarankattamutaṇār (1017 P.C.). Ce texte est tenu en grande estime par les Śrivaiṣṇava qui l'appellent «prapannagāyatrī» et en font de fréquentes récitations.

21 Nous n'avons pas pu déterminer le sens de ce qui semble se lire «viṭanavaḷekāḍu». Si l'on reconnaît là les mots *vitāna* et *beḷagāddu*, il s'agirait de l'étoffe blanche d'un dais. Cela qualifie le maître et serait donc un dais érigé en son honneur lors de cérémonies. Kaṃdāḷa Bhāvanācārya apparaît déjà dans XIX comme maître de la famille Āravīḍu et destinataire d'une part de *prasāda*.

22 C'est peut-être le frère aîné du donateur, Avubhaḷarājumgāru, fondateur du temple de Tirumaṅkai Āḻvār au Nord-Ouest du temple de Viṭhala (1556), qui est ici désigné par le mot «aîné».

XXIII

SECONDE DONATION DE NAṂMĀḶUVĀRULU. 5 AOÛT 1563

Mur Nord du déambulatoire. S.I.I. IX part II N° 678; A.R. N° 11 de 1904.

Cette inscription kannaḍa comporte huit lignes sur l'*adhiṣṭhāna* du mur Nord du déambulatoire, à l'extrémité Ouest. La huitième ligne se prolonge sur la plinthe du mur Ouest. Les deux premières lignes occupent la face verticale du bandeau supérieur, les quatre suivantes les faces obliques supérieure et verticale de la moulure à trois pans, les deux dernières la plinthe. Les six premières lignes ont 6 m. de long, les deux dernières 2,60 m. Les lettres ont en moyenne 5 cms de haut.

L'auteur de la grande donation de l'inscription XXI reparaît dans celle-ci, sans donner plus de détails sur lui-même. Après la donation finançant des services religieux à l'occasion de fêtes, vient une donation destinée à un service quotidien, à savoir le culte du lever du dieu, un des trois cultes quotidiens. L'offrande de nourriture en est l'élément principal. Un détail de la cérémonie est évoqué. Après la présentation devant la statue de la divinité, le prêtre donne l'offrande au fidèle, avec une guirlande qui décorait la statue, et coiffe pour quelques instants la tête du dévot avec une tiare au sommet de laquelle sont figurées les sandales de la divinité.

Ce dernier geste représente une attitude de soumission du dévot qui met ainsi les sandales du dieu sur sa tête. Cette cérémonie se fait habituellement à l'entrée du sanctuaire. Mais quand il s'agit d'un résident local bienfaiteur du temple ou à plus forte raison du donateur qui finance la cérémonie, l'offrande de nourriture appelée *prasāda* «grâce du dieu», la tiare et la guirlande sont apportées par le prêtre à la résidence même du bienfaiteur. Dans le cas présent on voit ce Naṃmāḷuvārulu qui avait déjà réglé la célébration de fêtes sur ses propres terres (voir XXI), demander que le *prasāda*, etc. soit apporté chez lui et en grande pompe, avec accompagnement de musique.

I) **1** śubham astu **2** śrīmate rāmānujāya namaḥ **3** svasti **4** śrījādbhudayaśālivāhana-śakavaruśaṃgaḷu 1485-neya rudhirōdgārisaṃvacharada śrāvaṇa ba 2–lū **5** śrīmatu rājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī sadāśiva dēva mahārāyaru ratnasihāsanārūḍharāgi vidyānagaradalū pruthvi sāṃbrā-

II) jyaṃ gaiuttaṃ yiralu **6** śrīmatu purāṇa puruṣottama bhaktavachala anēkakōṭi-braṃhmāṃḍanāyakarāda śrīviṭhaladēvara śrībhaṃḍhārake **7** śrīviṭhalada naṃmāḷvārulu sāṣṭāṃgaveṟagi puliuṭu kaṭida kramaveṃteṃdare **8** svāmige udeya vēḷeyalū aroganeyāgi prasāda śaḍagō-

III) pa tirumaleya prasādavanū sakalavādya sahitavāgi namage kaḷuhuvadake **9** kaṭṭida puliveṭu vivarā **10** di 1-ke dōseya paḍi 1-ke yeṇike 5-ke akiya pa 7-ke ca haṇa ¾ 2/16 **11** udu pa 3-ke haṇa ½ **12** upu pa ¼ jīrigeya sē 1/16-ke haṇa 2/16 **13** dodatupa ¼-ke haṇa 2/16 **14** sakhare pa ¼-ke haṇa 2/16 **15** saṃṇatupa ¼ haṇa 2/16 **16** aḍugabu aḍugū-

IV) li haṇa ¼ **17** hiṭikuṭṭuva kūli haṇa 2/16 **18** ā dōseya paḍi 1-ke ca haṇa 2 ¼ **19** prāku guḍiya kaṭaḷeyalū naḍadu bāha doḍakiya prasāda pa 4-ke yī dōseya puliuṭina saṃgaḍa dadhyāṃnava kalasi kaḷuhuva saṃmaṃdhā mosaru saṃbhārada kraya haṇa ¼ **20** ubhayaṃ di 1-ke haṇa 2 ½-lū tiṃgaḷu 1-ke ca ga 7 ½-lū

V) varuśa 1-ke ca ga 90-ke **21** lupta di 6-ke ga 1½ śudha ca 88 ½-ke **22** sale ghaṭṭi ga 1-ke ca ga 1 haṇa 4¾-lū ghaṭṭi ga 60 akṣāradalū ghaṭṭi aṟuvattu varahake **23** svāmiya bhaṃdārake samarpisidu **24** namage kaṃpileya māgaṇeya rāma-sāgaradalū saluva māṃnyada gade kha ½ 2-ke **25** kuḷa vivarā dasuma-

VI) ṇana caüḍana kuḷada gade koḷaga 4 huliya hegaḍeya kuḷada gade kha ¼ 3 **26** ubha[ya]ṃ kuḷa 2-ke gadeya bījavari kha ½ 2 akṣalū haṃneradu koḷaga gadeya voḷagaṇa **27** māu sahā sakala pala rukṣa suvarṇadāya birāḍa āya sāṃmya modalāda roka dhānya sahavāgi **28** sarvamāṃnyavāgi **29** samarpiside vāgi **30** yī

VII) śilāśāsanadali bareda puliuṭu prakāradali acaṃdrārkastāyiyāgi dēvaru namage naḍasi koṃḍu bara citaisudu **31** śloka /o/ svaddattā dviguṇaṃ

VIII) puṃṇyaṃ paradattānupālanaṃ paradattāpahāreṇa svadattaṃ niṣphalaṃ bhavet / **32** svadattāṃ paradattāṃ vā yo hareti vasuṃdharā śaṣṭivaruśasahasrāṇi vriṣṭāyāṃ jāyatte krimi / **33** yekaika bhagini loke sarveṣāṃmeva būbhuja na bhojya na karagrāhyaṃ vipradattā vasuṃdharā //o//

1 Que la chance advienne.

2 Salutation au vénérable Rāmānuja.

3 Que le bien soit.

7 Les dispositions arrêtées, pour un service sur fonds d'argent, par Naṃmāḷvārulu de Viṭhala [pura], après s'être prosterné avec huit parties de son être,

4 le 2 de la quinzaine sombre de *śrāvaṇa* de l'année *rudhirodgāri*, 1485ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *sālivāhana*,

5 alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, porteur de la fortune, fortuné roi suzerain des rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, étant monté sur le trône de pierres précieuses, à Vidyānagara, exerçait l'empire sur la terre,

6 [fonds d'argent offert] au vénérable trésor du dieu Śrī Viṭhala qui est fortuné, antique, être suprême, affectueux pour ses dévots, maître des multiples dizaines de millions d'œufs de Brahman,

7 les dites dispositions sont les suivantes:

8 pour l'envoi à nous avec tous les instruments de musique, du *prasāda*, à savoir la nourriture, la tiare et la guirlande sainte, du repas offert au Seigneur à l'heure de son lever,

9 pour cela le détail du fonds d'argent arrangé est:

10 pour chaque jour: 7/8 de *haṇa* pour 7 *paḍi* de riz, pour 5 qui est le compte pour une ration de *dose*,

11 1/2 *haṇa* pour 3 *paḍi* de *udu* (phaseolus),

12 1/8 de *haṇa* pour 1/4 de *paḍi* de sel et 1/16 de *sēru* de cumin,

13 1/8 de *haṇa* pour 1/4 de [*paḍi*] de *doḍatupa*,

14 1/8 de *haṇa* pour 1/4 de *paḍi* de sucre,

15 1/8 de *haṇa* pour 1/4 de [*paḍi*] de *saṃṇatupa*,

16 1/4 de *haṇa* pour le bois à brûler et le cuisinier,

17 1/8 de *haṇa* pour celui qui écrase la pâte,

18 [au total] 2 *haṇa* 1/4 pour une ration de *dōse*,

19 1/4 de *haṇa* prix d'achat du yaourt et du *saṃbhār* en relation avec le riz au yaourt mélangé et envoyé avec le dit service de *dōse*, avec les 4 *paḍi* de «grand riz» qui sont compris dans une règle antérieure de service du temple,

20 au total 2 *haṇa* 1/2 par jour, soit pour 1 mois 7 *cakra gadyāṇa* 1/2, soit pour 1 an 90 *cakra gadyāṇa*,

21 soit, 1 *cakra gadyāṇa* 1/2 pour 6 jours de suspension du service [étant déduit], la somme exacte de 88 *cakra gadyāṇa* 1/2,

22 soit, à raison de 1 *cakra gadyāṇa* 4 *haṇa* 3/4 pour 1 *ghaṭṭivaraha*, 60 *ghaṭṭivaraha*, en lettres soixante *ghaṭṭivaraha*;

23 pour cela, ce qui est offert [par nous] au trésor du Seigneur est:

24 une terre irriguée de 12 *koḷaga*, qui nous appartient, exemptée de taxes, située à Rāmasāgara dans le māgaṇe de Kaṃpile;

25 le détail de l'affermage en est: 4 *koḷaga* de terre affermée à Dasumanana Caüḍa, 8 *koḷaga* de terre affermée à Huliya Hegaḍe,

26 au total pour 2 champs affermés une terre de 12 *koḷaga* de semence, en lettres une terre de douze *koḷaga*.

29 Nous avons offert [cela],

28 à titre de propriété exempte d'impôt,

27 avec l'argent et les grains récoltés, tous les arbres fruitiers, y compris les manguiers, les revenus en argent, les revenus des maisons, les droits de propriété, etc. [qui sont inclus dans cette terre].

30 Que le Dieu daigne faire avoir lieu pour nous le dit service, aussi longtemps que dureront la Lune et le Soleil, selon la norme du service écrit dans cet édit sur pierre.

31 Versets. Le maintien du don d'un autre est deux fois plus méritoire que le don fait par soi. Par le vol du don d'un autre le don fait par soi sera sans fruit.

32 Qui volera une terre donnée par lui ou donnée par un autre renaîtra ver dans la fange pendant soixante milliers d'années.

33 Chaque fois sœur, dans le monde, pour tous les rois est la terre donnée à un brâhmane; on ne peut en jouir, on ne peut y lever l'impôt (en prendre la main, c'est-à-dire l'épouser).

4 5 août 1563.

10 Le *dōse* est une galette de farines de riz et phaseolus mungo mélangées.

13 L'on peut reconnaître ici les termes *doḍḍa tuppa* et *saṃna tuppa*, qui doivent être des variétés de beurre fondu.

14 «Doḍaki» pour *doḍḍaki* litt. «grand riz», désignation, courante au Mahārāṣṭra notamment, d'une variété de riz de qualité inférieure contrastant avec le riz fin à grains plus petits.

XXIV

DONATIONS DIVERSES.
28 NOVEMBRE 1564

Mur Est du *raṃgamaṃḍapa*. S.I.I. IV No. 272; A.R. No. 43 de 1889.

Cette inscription kannaḍa comporte huit lignes sur l*adhiṣṭhāna* du mur Est du *raṃgamaṃḍapa*, dans la moitié Sud: deux lignes sur le bandeau supérieur, deux lignes sur la face oblique supérieure et deux sur la face verticale de la moulure à trois pans, deux lignes sur la plinthe. L'inscription commence à l'angle Sud-Est et s'étend sur 7,80 m. Les lettres ont 3 à 4 cms de hauteur. La partie finale de chaque ligne, sur une longueur de 1 m. ou plus, est très endommagée et pratiquement illisible. De plus le texte s'arrête brusquement, sans les formules finales habituelles et sans vers imprécatoires. On peut donc penser que l'inscription est inachevée.

La date donnée au début et qui est sans doute la date de la gravure, est le 28 novembre 1564. L'on sait que la bataille de Talikota s'est déroulée le 25 janvier 1565 et que la défaite fut suivie de la prise et d'un quasi abandon de la ville, au moins par le roi et le gouvernement. Le temple de Viṭhala où l'on voit des traces de destruction qui ne peuvent être que volontaires a peut-être été abandonné à ce moment aussi. Cette inscription, inachevée (?), est la dernière de sa période de vie et de gloire. Elle consiste en une liste de cinq (ou plus?) donations par divers personnages. Nous ne pouvons identifier ces derniers. L'un d'eux se rattache peut être à la puissante famille Āravīḍu. La dernière opération décrite semble consister en échanges de terres plutôt qu'en donations accroissant la propriété du temple.

De trop longues portions du texte restent illisibles, pour que l'on puisse comprendre avec clarté et précision le détail des opérations. En raison de l'incertitude, voire de l'impossibilité de la lecture, nous avons renoncé à donner une traduction littérale et nous indiquons ce que nous avons pu comprendre du texte.

I) śubham astu svasti śrīvijayābhudayaśālivāhanaśakavaruśaṃgaḷu 1486-neya rattākṣi śaṃvacharada mārgāśira ba 10-lū śrīmanmahārājādhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrīsadāśivadēvamahārāyaru vijayanagarada paṭṭaṇadalū ratnasiṃhāsanārūḍharāgi pṛthvirājya gaiuttaṃ yiralu śrīmatu akhilāṃḍakōṭibrahmāṃḍanāyaka purāṇa puṇyakōṭi ...* śrīviṭhala-

II) dēvarige amrutapaḍige aṃgaraṃgavaibhogake śrīnivāsa ācarya ayyanavaru samarpisidu mukuṃdiya agrāhāradalū vritti 20 kopaṇada sīmeya voḷagaṇa muḍubehaḷḷiyaḷu vritti 1 aṃtu vritti 21-ke ... yyara vritti 7 ... ātreyagōtra apastaṃbasūtrada giriyavaüśada āravīṭi kaṃdanavoḷala rāmarājagaḷa pautrarāda ...** tamage puṃṇyavāga bēkeṃdu amrupaḍi naivēdya

III) aṃgaraṃgavaibhogake samarpisidu rācūra sīmeya voḷagaṇa talemaregrāma yidake saluva kāluvaḷi sahā grāma 1 ādavāniya vaḷitake saluva kavatāḷada sīmeya voḷagaṇa yīcalahāḷagrāma 1 ubhayaṃ kāluvaḷi sahā grāma eraḍu jaggagauḍa rāmarājagaḷū mārgaśiramāsada tēramahōchahake samarpisidu kurugoḍa sīmeya pāḷayada baḷiyana hiriya bāgila grāma 1 yidake saluva kāluvaḷi sahā grāma 1 bāḷekōṭe grāma 1 māuhaḷi ...***

IV) grāma 1 ā mārgaśira tēratēramahocha[ha]ke samarpisida grāma 3 kōnēri tiṃmarājagaḷa makkaḷu koṃḍarājagalū samarpisidu ādavāni sīme voḷage maṃḍagereya grāmadalū koḍe holadoḷagaṇa ayikham ... gade holana bījavariya anaṃtāpuragrāma 1 toḷavāṟu ...**** naivēdya godvādasiya abhiṣecane parimaḷa naḍavadake

V) samarpisida garugada sīme voḷagaṇa viṭhalāpurada grāma 1 muṣṭūru kuṃṭajiya grāmada hoḷeya baḷiyaṇa hiriya mārgake saluva suṃka ādavāniya sīmeyoḷagaṇa yereyūra vritti 1 sthaḷasēnubōva kōnapagaḷū paṃcaparvada yeṃṇūrgarige kajāya naivēdyake samarpisida guḍa sīme voḷagaṇa kuṃmaṟada voḷagaṇa karivaḷa bījavari ghaṭiyakere keḷavoḷagu staḷa 2 yeraḍu staḷa ...

VI) bhumiparivartanake baṃdudu viṭhaladēvara amrutapaḍige saluva goṟi keḷagaṇa grāmadalū viṭhaladē[vara] mā[kārti]ge koṭadu maḷalakōṭeya hanumaṃtadēvara māṃnyavanū rāmarājana varaha ga 3 viṭa ga 1/4 maṃthākōṭeyappana baḷiya teṃgina tōṭada kuḷa koḷaga 2 aṃkarāja nāgapagala roceya baḷiya tōṭa kha 1/2 3 1/2 mārudi rāuttana tōṭa koḷaga 4 1/2 ubhayaṃ tōṃṭa 2-ke kuḷa kha 3/4 3 ubhayaṃ tōṭa 2-ke kuḷa kha 1-ke parivarta-

VII) nake pratiyāgi baṃdudu kaṃpile māgāṇe voḷagaṇa rāmasāgaradalū eraḍu beḷeya beḷava gadre mosalimaḍuvina sthaḷadalū gade bījavari kha 1 koḷaga 1 tirumaṃgiāḷvārige koṭadu gōri keḷagaṇa grāmadalū kēśavabhaṭada nāgayana paḷa tōṭa kha koḷaga 2 huvvina anaṃtayyana tōṭa koḷaga 1 ubhayam tōṭa 2-ke kha koḷaga 3 ¼ kuricēṭi śrīraṃgajīgaḷū tērabīdi vo-

VIII) ḷage māḍida kuḷa tōṭa kha koḷaga 1 ubhayaṃ tirumaṃgaiāḷvārige koṭadu tōṭa sthala 2-ke kuḷa kha koḷaga 4 ¼-ke pratiyāgi parivartanake baṃdudu rāmasāgaradalu mosalimaḍuvina sthaḷadalū baṃda gade kha koḷaga 4 ¼ ubhayaṃ āḷvā[rla bhā]ga 2-ke koṭadu gōri keḷagaṇa grāmadalū tōṭa kha 1 koḷaga 4 ¼-ke parivartanake pratiyāgi baṃdadu [rāma]sāgarada grāmadalū baṃdadu ya[ṃ]raḍu beḷeya gade kha 1 ¼

* Espace illisible de 1,60 m.
** Espace illisble de 75 cms.
*** Espace illisible de 60 cms.
**** Espace illisible de 60 cms

Ligne I) Que la chance advienne. Que le bien soit. A la date du dixième jour de la quinzaine sombre du mois *mārgaśira* de l'année *raktākṣi*, 1486ème année heureuse de victoire et de progrès de l'ère *śālivāhana*, alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, étant monté sur le trône de pierres précieuses, dans la ville de Vijayanagar, exerçait la royauté sur la terre, au dieu Śri Viṭhala, vénérable, maître de toutes les dizaines de millions d'œufs de Brahman, antique, . . .

II) pour les offrandes de nourriture et pour la décoration de la statue, Śrīnivāsa Ācārya Ayyanavaru a offert: dans l'agrāhāra de Mukuṃdi: 20 *vṛtti*, dans Muḍubehaḷḷi qui se trouve dans le *sīme* de Kopaṇa: 1 *vṛtti*, au total 21 *vṛtti*; . . . 7 *vṛtti*; . . . , petit-fils d'Āravīḍu Rāmarāja de Kaṃdanavoḷu, du *gōtra* Ātreya, suivant le *sūtra* d'Āpastaṃba, pour que lui-même obtienne le mérite, pour l'offrande de nourriture

III) et pour la décoration de la statue, a offert: 1 village avec le hameau qui s'y rattache: Talemaregrāma dans le *sīme* de Rācūr; 1 village, Yīcalahāḷagrāma dans le *sīme* de Kavatāḷa qui se trouve dans le *vaḷita* d'Ādavāni; au total deux villages avec hameaux; Jaggagauḍa Rāmarāju, pour la grande fête du char du mois de *Mārgaśira*, a offert: 1 village avec le hameau qui s'y rattache, Hiriyabāgilu près du *pāḷeya* du *sīme* de Kurugoḍu; 1 village, Bāḷekōṭe . . . ,

IV) 1 village . . . Māuhaḷi, au total 3 villages offerts pour la grande fête du char de *Mārgaśira*; Koṃḍarāja, fils de Kōnēri Tiṃmarāja a offert un champ dont la semence est de cinq *khaṃḍuga* dans les terres à l'orée du village de Maṃḍagere dans le *sīme* d'Ādavāni, 1 village, Anaṃtāpuragrāma, . . . , pour l'offrande de nourriture, l'aspersion de la douzième *tithi* de la vache, et les parfums;

V) 1 village, Viṭhalāpura dans le *sīme* de Garuga; les taxes levées sur la route principale près de la rivière à Kuṃtajiyagrāma et Muṣṭūru; 1 *vṛtti* à Yereyūr dans le *sīme* d'Ādavāni; le comptable Kōnapa pour une offrande de yeṃnūrgarige et *kajāya* aux jours des cinq *parva*, a offert 2 terrains: un champ de terre noire dans le *kuṃmaṟa* de Guḍasīme, un champ en contrebas du bassin de Ghaṭiyakere; . . .

VI) en échange de . . . pour l'offrande de la part de nourriture divine du dieu Viṭhala, pour la grande fête du dieu Viṭhala, dans le village en contrebas des tombeaux musulmans, . . . a donné 3 *varaha gadyāṇa* de Rāmarāja et ¼ de *viṭa gadyāṇa* pour le champ exempt d'impôts du dieu Hanumaṃta de Maḷalakōṭe, en échange d'un terrain affermé de 2 *koḷaga*, le verger de cocotiers près de Maṃthākōṭeyappa, un terrain de 13,5 *koḷaga*, le verger près du *roce* d'Aṃkarāja Nāgappa, un terrain de 4,5 *koḷaga*, le verger de Mārudi Rāutta, au total pour les deux derniers champs affermés 18 *koḷaga*, au total pour ces deux et le premier 1 *khaṃḍuga*,

VII) en échange de cela, . . . a donné à Tirumaṃgai Āḷvār un champ dans Rāmasāgara dans le *māgāṇe* de Kaṃpile, champ où l'on fait deux récoltes, champ de 1 *khaṃḍuga* 1 *koḷaga*, dans le territoire de Mosalimaḍu; en échange d'un verger de 2 *koḷaga* affermé à Keśava Bhaṭa Nāgaya dans le village en contrebas des tombeaux musulmans, un verger d'1 *koḷaga* affermé à Huvvina Anamtayya, au total pour les deux vergers 3 *koḷaga* ¼,

VIII) un verger affermé aménagé dans la rue du char par Kuricēti Śrīraṃgaji, de 1 *koḷaga*; au total pour ce dernier et les précédents donnés à Tirumaṃgai Āḷvār 4 *koḷaga* ¼ de terre affermée; en échange de cela, . . . donné un champ de 4 *koḷaga* ¼ venant dans le territoire de Mosalimaḍu dans Rāmasāgara; au total pour les deux parts des Āḷvār, . . . a donné, en échange de vergers de 1 *khaṃḍuga* 4 *koḷaga* ¼ dans le village en contrebas des

tombeaux musulmans, un champ à deux récoltes d'1 *khaṃduga* [4] *koḷaga* ¼ dans le village de Rāmasāgara.

Ligne I) La date correspondante est le 28 novembre 1564.

II) Kopana est le moderne Koppaḷ, à environ 70 kms à l'Ouest de Haṃpi.

Le nom du deuxième donateur est illisible. On a seulement le nom de son grand-père. Le nom Āravīḍu, l'appartenance au *gōtra* Ātreya et au *sūtra* d'Āpastamba pourraient indiquer l'appartenance à la grande famille dont on a déjà vu plusieurs représentants à Viṭhalāpura. Mais l'adjonction des mots «Kaṃdanavoḷada (de Kaṃdanavoḷu)» et «girivaüśada (?)» peut en faire douter. Le premier indique que le personnage est originaire de Kaṃdanavoḷu, moderne Karnūl. Le second est difficile à interpréter; il pourrait signifier «au pied de la montagne (Śrīśailam appelé souvent «giri»?) et indiquerait le lieu de résidence du personnage. Il existe un Rāmarāja de Kaṃdanavoḷu du *gōtra* Ātreya, grand père de Viṭhalarāja et Pedasiṃga Yadeva, mentionné dans des inscriptions de 1558 et 1563 à Palem (taluk de Gutti, district d'Anantapur) et à Appajipēṭa (même taluk) (S.I.I. XVI N° 233 et 258).

III) Rācūr est le moderne Raichur, chef-lieu de district, Ādavāni est le moderne Adoni (district d'Anantapur).

V) Garuga est le moderne Garage dans le taluk de Hospet. Les villages de Kuṃtaji et Muṣṭūru sont déjà mentionnés dans III **12**.

VI) XXI **11** mentionne aussi un champ du dieu Hanumaṃta de Maḷalakōṭe dans les terres en contrebas de tombeaux musulmans.

XXV

FRAGMENTS

A. S.I.I. IV N° 276 Une dalle de pierre maintenant entreposée dans la cellule Est du *gopura* Sud, mais dont on ignore l'origine exacte, porte une inscription en telugu de quatre lignes sur une de ses faces sur environ 1 m. de long. L'inscription se prolongeait sur une autre dalle de pierre. Chacune des quatre lignes est incomplète. Il n'est pas possible de reconstituer le sens. L'on lit le nom de Śrīraṃgayya Dēva, fils de Rāmarāju Koneṭayya Dēva Mahārāja. Ce personnage est frère de Avubhaḷarāju, Koneṭi Koṃḍarājayya et Udagiri Tiṃmarājayya qui ont aussi fait des donations dans le temple de Viṭhala.

I) śrīmanmahāmaṃḍalēśvara rāmarāju koneṭayya dēva mahārājulumgāri kumārumdu śrīraṃgayya deva ...

II) kāraṃ īśānyaṃ meregānu dakṣiṇaṃ koṃḍadakānu ce 130 nūṃtippayi cetulu ā vīthi veḍalpu tūrpu paḍama ...

III) cetulu paḍumaṭi vīthi dakṣiṇaṃ koṃḍa merigānu uttaraṃ prākāraṃ vāyavyaṃ mūladāṃkānu ce 130 ....

IV) stāyigānu sarpiṃcci timiyi merayevvaru atikramiṃcci nānu vāru talli taṃḍrulanu gaṃgā ...

B. Sur le mur Sud du déambulatoire dans la partie en projection, sur le bandeau supérieur de l'*adhiṣṭhāna* apparaissent deux fragments d'inscriptions; le premier (a) en telugu mesure 90 cms, le second (b) en kannaḍa 1,30 m.; les lettres ont 4 cms de haut en moyenne.

a) śubham astu svasti śrījayābhyudayaśālivāhanaśakavaruṣaṃbulu 1485-neru ...

Que la chance advienne. Que le bien soit. En l'année heureuse de victoire et de progrès 1485 de l'ère *śālivāhana* ...

b) śrīmadrā[jā]dhirāja rājaparamēśvara śrīvīrapratāpa śrī sadāśiva dēvamahārāyaru pruthivi sabrājyaṃ gaiyu ...

Alors que le grand roi Sadāśiva Dēva, fortuné roi suzerain des grands rois, seigneur suprême des rois, fortunée ardeur des héros, exerçait l'empire sur la terre ...

C. Sanctuaire Sud-Ouest. Sur le rebord supérieur de l'*upapīṭha*, sur le mur Ouest on lit:

saṃkanidēvarige ba[ṃ]daru

Ceci signifie «il est venu pour le dieu Saṃkani». C'est sans doute le graffiti d'un pélerin qui signale ainsi sa visite. On a peut-être ainsi le nom de la divinité du sanctuaire Sud-Ouest. Le nom «saṃkani» est malheureusement non-identifiable.

D. Escalier Nord du grand *maṃḍapa* de la balançoire. Dans l'assise de réglage même de cet escalier se trouve une dalle de pierre, manifestement réemployée, portant un fragment d'inscription inachevée en kannaḍa:

ligne I: śālivāhanaśakavaruṣa 1463-ṟaneya plavasaṃvachara ...

ligne II: rāja ...

E. Dans divers points de passage dans le temple de Viṭhala on voit gravés sur le sol des noms de pèlerins, accompagnés parfois de l'image d'un personnage prosterné seul ou avec ses épouses. Ces pèlerins sont appelés «dévots des dévots». Il est en effet considéré comme acte méritoire de se prosterner devant les dévots du dieu, pour montrer son humilité. C'est un rite que de placer sur sa tête et son corps la poussière des pieds du dévot du dieu. Ce rite sera automatiquement accompli quand un dévot qui entre dans le temple met le pied sur un nom ou une effigie gravées sur le sol. Les graffiti et figures destinés à ce but sont assez nombreux. La plupart sont en kannaḍa. On en note au moins un en tamoul sur le seuil de l'entrée du temple Nord-Ouest, malheureusement illisible. Plusieurs autres de ces graffiti sont quasi-effacés. Nous avons pu lire les suivants.

Gopura Est: sur le sol deux lignes de 72 cms de long:

I) pālaka elanisaṃgagavaṃdana ma [gaḷu]

II) kanakamma viṭhaluni saṃniti [se]ve

«Service du temple de Viṭhala par Kanakamma fille de Pālaka Elanisaṃga Gavuṃda.»

Plus loin: malitiṃma

Sur le mur Sud (face Nord) deux lignes de 1 m. de long:

I) giritiṃmaya maganu ciṃna

II) raṃgarāju seve

«Service de Ciṃna Raṃgarāju fils de Giri Tiṃmaya.»

Sur le mur du fond de la cellule Nord en peinture ocre:

narasayya

Sur la première marche à l'entrée Est du passage, deux noms:
lakaiya, eritimma.

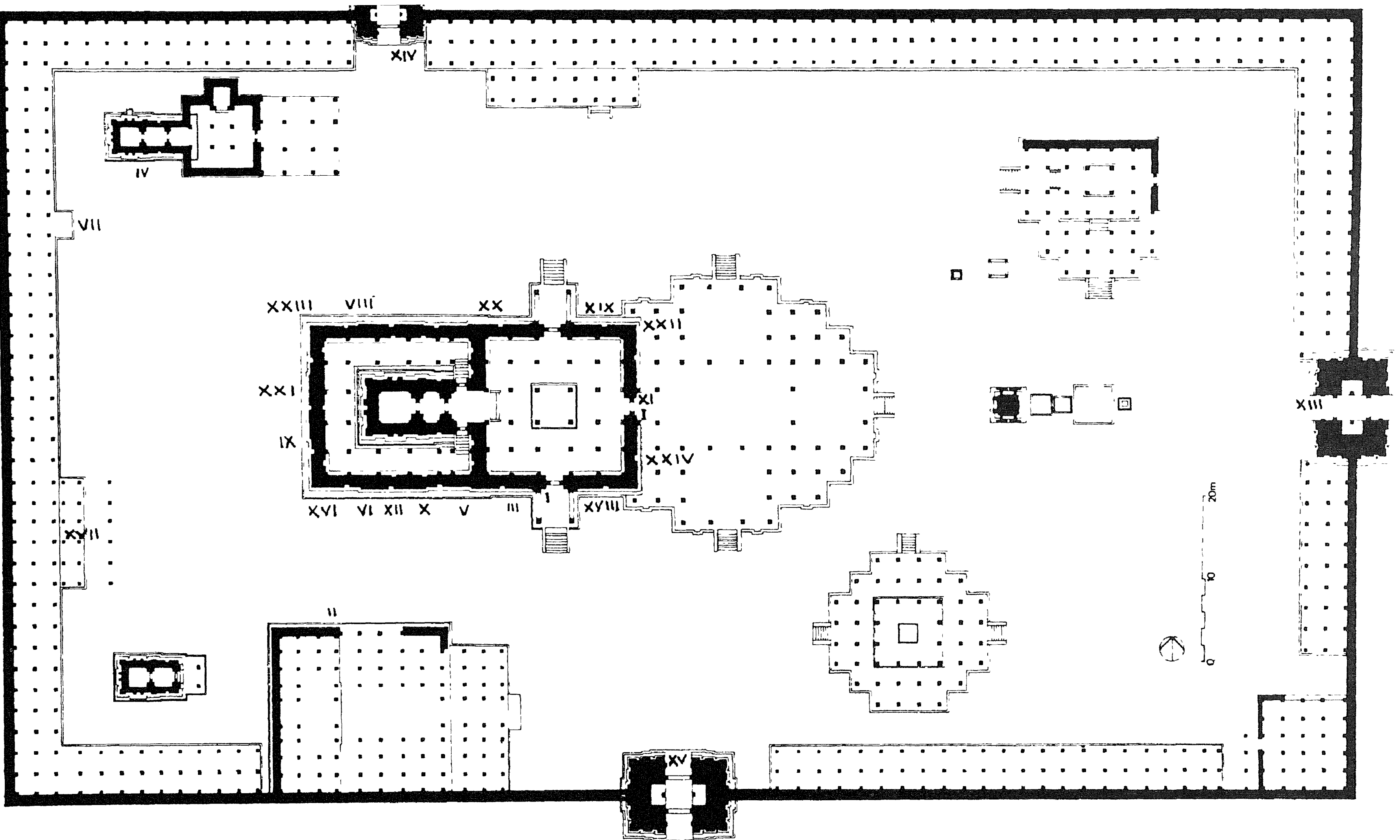
Dans la cour, au pied de la façade Sud du déambulatoire, près de l'angle Sud-Ouest, à côté de l'inscription d'Aüku Tātācārya (voir XVI):
raṃgayya

Dans la galerie Nord, sur la plate-forme en projection, sur la première marche de l'escalier:
guḍuritiṃmaya.

Dans le temple principal, sur l'avant-dernière marche de l'escalier Nord du *raṃgamaṃḍapa*:
vilukūriyellaya;
sur la dernière marche:
toṃṭitiṃmaya.

F. Dolotsavamaṃṭapa. Sur le pilier composite 8, sur un corbeau de la projection Sud, sur la face Ouest, est gravé le mot:
śarabhapaya.

La présence de ce nom inscrit dans un endroit à l'écart de la vue, à l'écart de tout passage, presque caché, nous invite à voir là autre chose qu'une mention de nom de pèlerin. Nous proposons l'explication suivante. La salle Nord du *dolotsvamaṃṭapa* contient plusieurs représentations de Narasiṃha, en particulier l'image violente de la mise à mort d'Hiraṇyakaśipu. Or c'est une donnée importante du mythe que cette incarnation violente a, après son acte de justicier, dû être à son tour maîtrisée par une incarnation de Śiva sous la forme d'un animal fabuleux et terrible appelé *śarabha*. Il n'y a pas dans le temple de Viṭhala de représentation de Śarabheśvara. Mais peut-être son nom a-t-il été inscrit à proximité des figures de Narasiṃha pour assurer au moins une présence discrète de la contrepartie imposée par le mythe.



Plan du temple de Viṭhala (les chiffres romains indiquent l'emplacement des inscriptions).

TROUVAILLE D'AḤMADĀBĀD
Monnaies de cuivre du Gujarāt de la première moitié du XVᵉ siècle

PAR

KLAUS RÖTZER

En hommage à Raoul Curiel

Vers la fin de l'année 1982, près d' Aḥmadābād, en creusant un trou dans son champ, un paysan a découvert un dépôt de monnaies de cuivre, 100 kg environ. Il l'a vendu à un antiquaire qui a trié le lot, en a gardé une partie et a envoyé le reste, 70 kg, à la fonte.

Lors d'une visite chez cet antiquaire nous avons pu voir les monnaies retenues. On nous a même permis de les classer et de les étudier. Ce travail a été fait sur le plancher d'une arrière-boutique mal éclairée, pendant trois jours et deux nuits.

En tout 3.516 monnaies de cuivre frappées par les sultans du Gujarāt Muẓaffar S̲h̲āh Iᵉʳ (1407–1410), Aḥmad S̲h̲āh Iᵉʳ (1410–1442) et Muḥammad II (1442–1451).

Elles présentent toutes des traces de feu, certaines étaient soudées ensemble; celles vendues au dinandier pour être fondues formaient selon l'antiquaire un amas fongueux, l'incendie les avait irrémédiablement altérées.

Des 3.516 monnaies examinées, 1.185 portent une date lisible, c'est-à-dire que les deux derniers chiffres au moins sont sur le flan. 813 de l'hégire (1410 de n. è.) apparaît sur 8 monnaies d'Aḥmad S̲h̲āh Iᵉʳ, 854 (1450 de n. è.) sur 7 monnaies de Muḥammad S̲h̲āh II. Les autres dates s'échelonnent entre ces deux extrêmes. 813 H. est l'année d'accession au pouvoir d'Aḥmad S̲h̲āh; Muḥammad S̲h̲āh II mourut au début de l'année 855; quant à Muẓaffar S̲h̲āh, il se déclara indépendant du Sultanat de Dehli en 810 (1407): l'ensemble des monnaies a donc été frappé entre 810 et 854 de l'hégire, soit durant une période de quelque 44 ans. L'incendie qui affecta les monnaies enfouies eut lieu selon toute probabilité en 854 ou 855 H. (1451).

Le classement que nous avons adopté pour présenter l'ensemble des pièces examinées cherche à être autant que possible chronologique. Sur les monnaies de Muẓaffar Iᵉʳ et de Muḥammad II, les ateliers de frappe ne sont pas mentionnés; seules les pièces d'Aḥmad S̲h̲āh datées de 830 à 846 H. portent le nom d'Aḥmadnagar, l'actuelle Himmatnagar, ville annexée au Sultanat du Gujarāt vers 827 H. (1424). Un classement par ateliers était donc impossible.

Les monnaies de ce dépôt se répartissent en trois espèces pesant respectivement aux environs de 4,60 g, 9,20 g et 13,80 g; aucune monnaie de l'espèce 2,30 g n'y figure, alors que certains médailliers, celui du *Prince of Wales Museuṃ*, Bombay, par exemple en possèdent

quelques spécimens. A cette absence nous proposons comme explication l'hypothèse suivante: au moment de l'incendie les petites pièces se seraient trouvées tout près du foyer et auraient donc été fortement altérées, et dans ce cas elles devaient se trouver incorporées dans les agrégats de monnaies à demi-fondues que l'antiquaire a revendus au dinandier. Cela indiquerait d'autre part que lorsque l'incendie se déclara les monnaies n'étaient pas en vrac, mais rangées selon les espèces.

En 1923 un dépôt de 6.100 monnaies de cuivre du Gujarāt frappées entre 843 et 941 H., fut découvert près d'Andheri, dans la banlieue de Bombay. L'ensemble fut transporté au *Prince of Wales Museum*, Bombay, pour étude. Mais C.R. Singhal, chargé de ce travail, se contenta de publier les pièces rares, négligeant de donner un inventaire, même sommaire, de l'ensemble de la trouvaille.

Notre attention s'est portée davantage sur les pièces courantes que sur les spécimens rares qui dans le cas de la trouvaille d'Aḥmadābād sont le produit d'erreurs d'atelier (utilisation d'un coin à la place d'un autre); Ils témoignent simplement du «désordre» qui pouvait régner dans les ateliers de frappe. Notre typologie présentera à la fois les types courants et les types aberrants, mais il faut toujours garder à l'esprit que ces deux catégories renvoient aux mêmes coins. Notre classement cherche dans la mesure du possible à retrouver à travers les monnaies les différents types de coins utilisés; nous pensons que cette façon de procéder permet une présentation plus claire de la présente trouvaille.

Remarques préliminaires

Nous avons fait usage des abréviations suivantes:

a) pour les ouvrages de référence:

Singhal 1935 : C.R. Singhal, *Catalogue of the Coins of Gujarat Sultans in the Prince of Wales Museum, Bombay*, Bombay, 1935

Taylor 1902 : G.P. Taylor, Coins of the Gujarat Sultanate, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. XXI p. 278, 1902

Wright II : H. Nelson Wright, *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta. Including the Cabinet of the Asiatic Society of Bengal*, vol. II, Gujarāt pp. 221–240, Varanasi & Delhi, reprinted 1972.

b) Pour les cotes des divers types nous nous sommes tenus aux abréviations suivantes:

– nom des sultans :

MrI – : Muẓaffar S̲h̲āh I[er]
AdI – : Aḥmad S̲h̲āh Ier
MII – : Muḥammad S̲h̲āh II

– diverses espèces:

PP: espèce pesant aux environs de 2,30 g
P : espèce pesant aux environs de 4,60 g
M : espèce pesant aux environs de 9,20 g
G : espèce pesant aux environs de 13,80 g

– divers types:

Les lettres A, B, C et D différencient les types qui ont été émis successivement ou simultanément sous un *règne donné*. Elles indiquent une légende déterminée ou une disposition

particulière de celle-ci sur le flan des monnaies, *à l'intérieur d'une même espèce* P, M ou G; mais quand il s'agit d'espèces différentes, la même lettre, A par exemple, peut correspondre à des légendes sensiblement différentes ou à une disposition différente d'une même légende. Ainsi *AdI – MD* et *AdI – PD* présentent au droit deux légendes différentes dans la mesure où celle de *AdI – MD* est plus longue que celle de *AdI – PD*; ce qui s'explique par le fait que l'espèce M présente un flan plus large que l'espèce P. Les faces des flans n'offrant pas la même surface selon les espèces, chaque espèce dans une même série aurait dû porter une légende adaptée aux dimensions des faces des flans, c'est-à-dire de plus en plus développée lorsqu'on passe de l'espèce PP aux autres. Ce n'est pas toujours le cas: ainsi *AdI – PC* et *AdI – MC* dont les faces mesurent respectivement aux environs de 1,40 et 1,70 cm de diamètre, portent la même légende, mais les caractères sont plus grands dans le cas de AdI–MC. Il convient d'autre part de noter ici que les monnaies présentent très rarement, pour ne pas dire jamais, l'ensemble de l'inscription gravée sur les coins, mais seulement une partie plus ou moins importante de celle-ci: cela n'avait visiblement aucune importance. Pour obtenir des monnaies avec inscription complète il aurait fallu que les ouvriers travaillent avec plus de soin et frappent plus fort sur le coin mobile. Cette tolérance de l'à-peu-près explique également les types aberrants et les différences de poids que l'on peut constater entre des monnaies d'une même espèce.

Il y a donc une certaine discordance entre les directives données aux ateliers de frappe, matérialisées dans les coins, et l'ensemble des pièces de monnaie, frappées avec une négligence singulière. A partir des monnaies nous avons cherché à retrouver, dans la mesure du possible, le programme, c'est-à-dire concrètement les inscriptions telles qu'elle figuraient en négatif et en creux sur les paires de coins prévus pour les différentes espèces. Un classement typologique doit donc être fondé sur les coins restitués d'après les monnaies les plus courantes; les pièces qui sont le produit d'erreurs de frappe ne constituent pas à proprement parler des *types*, nous avons cependant gardé ce mot à défaut d'un vocable plus approprié. Les cotes des pièces appartenant à la catégorie des types aberrants se terminent par la lettre X, ce qui précède étant la cote du type normal correspondant. Notons enfin que pour frapper les monnaies d'une espèce et d'un type particulier plusieurs paires de coins étaient gravées: plusieurs équipes d'ouvriers pouvaient procéder à la frappe de la même espèce en même temps et, les coins s'altérant rapidement, il fallait les renouveler régulièrement, plus particulièrement les coins mobiles qui travaillent davantage. D'un coin à l'autre, pour une même inscription, les graveurs opéraient souvent de petits changements que nous appelons *variantes* et qui généralement se concrétisent par la présence ou l'absence de points diacritiques, de signes vocaliques, de signes graphiques (*tashdīd; sukūn*), de marques «ornementales» (rosettes). Sur nos figures donnant les inscriptions telles qu'elles nous semblent avoir été prévues, les variantes rencontrées sur les diverses pièces sont indiquées à gauche de l'inscription complète restituée qui se trouve, elle, inscrite dans un cercle.

Nour appelons *série* l'ensemble des monnaies d'espèces différentes qui correspondent à une même émission. Les diverses séries de la trouvaille d'Aḥmadābād ne comprennent que des espèces P et M. Pour un règne donné, les monnaies qui appartiennent à une même série sont classées sous des cotes renfermant la même lettre typologique A, B, C ou D. D'autre part lorsque plusieurs pièces d'un type comportent une variante particulièrement remarquable, nous avons créé un sous-type: la lettre typologique de la cote est alors affectée du signe prime (A', B' etc.). Ainsi *AdI-PC, AdI-PC' AdI-MC* et *AdI-MC'* désignent deux types et deux

sous-types formant une même série, de même *MII-PA*, *MII-PA'* et *MII-MA*

CLASSEMENT CHRONOLOGIQUE DES DIFFÉRENTS TYPES PAR SÉRIES

I–*Muẓaffar S͟hāh Ier 810–813H (1407–1410)*

Dans le dépôt d'Aḥmadābād nous avons identifié 21 monnaies de ce souverain – 12 de l'espèce P, 9 de l'espèce M. Toutes sont patinées et ont dû circuler pendant un certain temps. Elles appartiennent toutes à une même série; *MrI—PA* et *MrI—MA* sont les deux types courants, chacun correspondant à une espèce; *MrI—PAX*, représenté par une seule pièce, est un type aberrant.

SERIE A 12+9=21 monnaies

–Type *MrI–PA* 11 monnaies Fig. 1 et Ph. 1 et 2.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,40 cm
Epaisseur maximum: 0,40 cm
Légende droit: date شمس الدنيا و الدين
revers: مظفر شاه السلطان

Sur les monnaies de la présente trouvaille le millésime est hors flan, mais il existe une pièce de ce type portant la date 810 (Singhal 1935, p. XIX; elle appartenait au pandit R.L. Antani, un habitant d'Udaipur) et une autre conservée au Prince of Wales Museum, Bombay, millésimée 813 (Singhal 1935, n° 1).

–Type aberrant *MrI–PAX* 1 monnaie Fig. 1
Poids: 4,50 g
Diamètre: 1,40 cm
Epaisseur: 0,35 cm

La seule monnaie appartenant à ce type a été frappée avec un coin d'enclume *MrI–MA* et un coin mobile *MrI–PA* ou l'inverse, car à notre connaissance rien ne prouve, dans le cas des monnaies de Muẓaffar S͟hāh Ier, que la face appelée *droit* dans les catalogues soit effectivement celle du coin d'enclume.

–Type *MrI–MA* 9 monnaies Fig. 1 et Ph. 3.
Poids: aux environs de 9,20 g
Diamètre maximum: 1,70 cm
Epaisseur maximum: 0,60 cm
Légende droit: شمس الدنيا و الدين ابوالمجاهد
revers: مظفر شاه السلطان

Aucune pièce de ce type ne porte un millésime et c'est la raison pour laquelle C. R. Singhal et H. Nelson Wright ont attribué celles qui se trouvent dans les médailliers de l' Indian Museum, Calcutta, et du Prince of Wales Museum, Bombay, à Muẓaffar S͟hāh III (968–980 et 991–992 H). En plus des similitudes stylistiques avec *MrI–PA*, évidentes, la présence de monnaies de ce type dans la trouvaille d'Aḥmadābād prouve assez qu'elles sont de Muẓaffar S͟hāh Ier. Les monnaies Wright II n° 117, Singhal 1935 n° 884, 886, 886a et Taylor 1902 n° 77 appartiennent au type *MrI–MA* et doivent être rendues à Muẓaffar S͟hāh Ier.

II–*Aḥmad Shāh Ier* 813–846H (1410–1442)

Au total 2.668 monnaies que nous répartissons en quatre séries: A, B, C et D.

SÉRIE A: 40 pièces, toutes patinées; 8 d'entre elles portent le millésime 813. Elles ont probablement été frappées à Pāṭan au moment de l'accession au trône de Aḥmad S̲h̲āh. Stylistiquement elles sont encore très proches des monnaies de Muẓaffar S̲h̲āh Ier.

SÉRIE B: 7 pièces, patinées. Série de *transition*: le droit, avec ses deux variantes, dérive de celui de la série A; le revers est déjà celui de la série C. Ces 7 monnaies sont le fruit d'un moment de recherche: on ne devait pas être satisfait de la graphie de *Aḥmad* au revers des monnaies de la série A, graphie certes originale mais d'une lecture malaisée. Le nouveau modèle adopté, beaucoup plus clair et mieux adapté au champ circulaire du flan, distingue cette série B de la précédente A et sera conservé pour la série suivante C. Quant au droit, on eut quelques difficultés à loger les mots *abū al-Fath* qui figurent à la fin de la légende: en les supprimant, on obtint le droit de la série C.

SÉRIE C: 1.291 monnaies. Traces d'usure, certaines sont patinées. Elles ne portent pas de millésime à l'exception de 2 spécimens, datés 823 et 824 (il existe 2 autres monnaies de ce type, l'une à Bombay, l'autre à New-York, voir Singhal 1935, n° 21a millésimée 823, et *List of Coins with the American Numismatic Society of New-York, U.S.A.*, n°1). La série C se placerait donc chronologiquement entre la série A (813) et la série D (829–846).

SÉRIE D: 1. 329 pièces, frappées à Aḥmadnagar, l'actuelle Himmatnagar; traces d'usure à peine sensibles. Ces monnaies se distinguent nettement de celles des trois autres séries: à poids égal leurs flans sont beaucoup plus minces et donc plus larges, ce qui permettait une légende plus dévelopée. Les millésimes s'échelonnent de 830 à 846, année de la mort du sultan. Le Prince of Wales Museum, Bombay, possède dans son médaillier une pièce datée 827 et une autre 829 (Singhal 1935, n° 75 et n° 30). L'atelier de frappe aurait donc été établi dès 827 dans cette ville nouvellement conquise par Aḥmad S̲h̲āh; mais ce n'est qu'à partir de 829–830 (1426 de n. è.) qu'il aurait fonctionné à plein rendement: nous comptons 61 pièces pour 830 H.

Pour toutes les raisons que nous venons d'énumérer nous pensons pouvoir établir que les monnaies de cuivre d'Aḥmad S̲h̲āh Ier doivent être classées en trois séries ordinaires que nous désignons par les lettres A, C et D et qui se suivent chronologiquement. La série A a dû être frappée à Pāṭan, la première capitale du Sultanat du Gujarāt; la série C à Aḥmadābād, nouvelle capitale fondée par Aḥmad S̲h̲āh peu après son accession au trône; la série D à Aḥmadnagar, ville qui devait présenter l'avantage d'être située plus près que la capitale Aḥmadābād des sources d'approvisionnement en matières premières (cuivre et combustible).

SERIE A 3+37=40 monnaies

–Type *AdI-PA* 3 monnaies patinées. Fig. 1 et Ph. 4.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,40 cm
Epaisseur maximum: 0,40 cm

Légende droit: ناصرالدنيا والدين ابو الفتح
revers: احمد شاه السلطان

Il n'est pas impossible que le millésime 813 ait été gravé sur un des deux coins, mais rien n'en paraît sur les monnaies (les coins étant plus grands que les faces des flans).

Aucune pièce de ce type dans Singhal 1935, Taylor 1902, ou Wright II.

–Type *AdI–MA* 37 monnaies patinées. Fig. 1 et Ph. 5.

Poids: aux environs de 9,20 g

Diamètre maximum: 1,70 cm

Epaisseur maximum: 0,60 cm

Légende droit: ناصر الدنيا و الدين ابو الفتح

(*abū* placé à la suite de *nāṣer*)

revers: 813 احمد شاه السلطان

(*sulṭān* sous *Aḥmad*)

La date est lisible sur 8 exemplaires, hors flan ailleurs.

Aucune monnaie de ce type dans Singhal 1935, Taylor 1902 ou Wright II.

SERIE B 1427monnaies

–Type *AdI–PB*: aucun spécimen.

–Type *AdI–PBX*. Une seule monnaie. Fig. 1 et Ph. 6.

Poids: 4,30 g

Diamètre: 1,30 cm

Epaisseur: 0,30 cm

Légende droit: ناصر الدنيا و الدين ابو الفتح

revers: احمد شاه السلطان

(*sulṭān* au-dessus de *Aḥmad*)

Cette pièce a été frappée avec un coin mobile *AdI–PB* et un coin d'enclume *AdI–MB*, raison pour laquelle seule une portion de la légende est inscrite au droit.

–Type *AdI–MB*. 4 monnaies. Fig. 1 et Ph. 7.

Poids: aux environs de 9,20 g

Diamètre maximum: 1,70 cm

Epaisseur maximum: 0,60 cm

Légende droit: ناصر الدنيا و الدين ابو الفتح

(*abū* placé à la suite de *al-dīn*)

revers: احمد شاه السلطان

(*Aḥmad Shāh* sous *sulṭān*)

Au droit la disposition des divers mots de la légende, encore proche de *AdI–MA*, en diffère cependant: *abū*, sans signe vocalique au-dessus, se trouve à la suite de *al-dīn* et non plus de *nāṣer*.

1 exemplaire dans le médaillier du *Prince of Wales Museum*, Bombay (Singhal 1935, n° 28).

– Sous-type *AdI – MB*'. 2 monnaies. Fig. 1 et Ph. 8.

Variante du type précédent. Au droit *abū* rejoint *al-fatḥ*.

1 exemplaire au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 29).

SERIE C 717 + 1 + 574 = 1.292 monnaies

– Type *AdI – PC* et variantes *PC*' 717 monnaies Fig. 2. et Ph. 9, 10 et 11.

Poids: aux environs de 4,60 g

Diamètre maximum: 1,40 cm

Epaisseur maximum: 0,45 cm

Légende droit: ناصر الدنيا و الدين

revers: احمد شاه السلطان

Au revers du type, il y a un *sukūn* au-dessus du *ḥā* de *Aḥmad*; la variante *PC'* ne présente pas ce signe.

Au Prince of Wales Museum, Bombay, il existe un exemplaire de ce type avec le millésime 823 inscrit au droit et au revers (Singhal 1935, n° 21a). 8 autres monnaies de ce type, mais sans millésime, sont conservées dans ce musée (Singhal 1935, n° 7, 12, 13, 14, 18, 19, 20 et 21).

– Type aberrant *AdI – PCX*. 1 monnaie. Fig. 2 et Ph. 12.
Il s'agit d'une pièce de valeur P (4,40 g) frappée avec des coins *AdI – MC*.

– Type *AdI – MC* et variantes *MC'*. 574 monnaies. Fig. 2 et Ph. 13 et 14.
Poids: aux environs de 9,20 g
Diamètre maximum: 1,80 cm
Epaisseur maximum: 0,60 cm

Légende droit: ناصر الدنيا و الدين
revers: احمد شاه السلطان

Le type présente une fleurette à quatre pétales au revers, entre le *sukūn* et les trois points du *s̲h̲īn* de *S̲h̲āh*. La fleurette est absente des variantes *MC'*. Il y a généralement plus de signes diacritiques sur les monnaies du type pur, que sur celles des variantes. Deux monnaies sont millésimées: 823 sur le revers de l'une, 824 sur le droit de l'autre (Fig. 2).

8 monnaies de ce type, mais sans millésime, sont conservées au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 4, 5, 6, 9, 10, 11, 16 et 17)

– Type *AdI – PPC*
Ce type n'est pas représenté dans la trouvaille d'Aḥmadābād telle qu'elle nous est parvenue, c'est-à-dire allégée des deux tiers. Mais le Prince of Wales Museum, Bombay, en possède 5 spécimens (Singhal 1935, n° 15, 23, 24, 25 et 26). Ces pièces pèsent aux environs de 2,30 g. N° 15, 23 et 24 présenteraient la même légende que les monnaies de type *AdI – PC*; n° 25 et 26 ne portent au revers que *Aḥmad S̲h̲āh* sans *al-sulṭān*. Des coins ont-ils été gravés spécialement pour frapper ces pièces, ou bien a-t-on utilisé des coins *AdI – PC*? Il est difficile de trancher au vu de mauvaises reproductions.

SERIE D 542 + 12 + 775 = 1.329 monnaies (usure à peine sensible)

– Type *AdI – PD* 542 monnaies. Fig. 2 et Ph. 16, 17 et 18.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,80 cm
Epaisseur maximum: 0,30 cm

Légende droit: date ناصر الدنيا و الدين
revers: احمد شاه السلطان dans un cadre carré
marges: sup. شهر
gauche همايون
inf. احمد
droite نگر

Répartition des pièces selon les dates:
829: 0 ex – 830: 61 ex. – 831: 59 ex. – 832: 39 ex. – 833: 4 ex. – 839: 0 ex – 835: 0 ex. – 836: 19 ex. – 837: 27 ex. – 838: 23 ex. – 839: 30 ex. – 840: 25 ex. – 841: 30 ex. – 842: 25 ex. – 843: 24 ex. – 844: 18 ex. – 845: 41 ex. – 846: 21 ex. – plus 96 exemplaires avec millésime illisible ou hors flan.

Les monnaies de ce même type conservées au Prince of Wales Museum, Bombay se répartissent selon les dates comme suit:
829: 1 ex. – 830: 2 ex. – 831: 4 ex. – 832: 2 ex. – 833: 1 ex. - 834: 0 ex. 835: 0 ex. – 836: 2 ex. – 837: 2 ex. – 838: 3 ex. – 839: 3 ex. – 840: 2 ex. – 841: 2 ex. – 842: 2 ex. – 843: 1 ex. – 844: 1 ex. – 845: 2 ex. – 846: 2 ex.

On remarquera que dans ces deux lots les années 834 et 835 H. ne sont pas représentées. A l'exception d'une pièce de type *AdI – MDX* détenue au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 74), sur aucune monnaie de la série D ces deux dates n'apparaissent, il semblerait que les ateliers d'Aḥmadnagar aient cessé de fonctionner pendant cette période, avec reprise à la fin de 835.

Les graveurs étaient libres de mettre ou d'omettre les signes diacritiques ainsi que les signes graphiques complémentaires (signes vocaliques, *tas̲hdīd* et *Sukūn*). Ces différences se remarquent surtout au droit des monnaies, face qui porte également la date; le revers, avec le nom du souverain et le nom de l'atelier, est beaucoup plus stable: il est fort probable que c'est le revers qui en fait représente ici le coin d'enclume.

– Type aberrant *AdI – PDX*. 12 monnaies. Fig. 2 et Ph. 15.

Il s'agit de monnaies de l'espèce P (4,60 g) frappée avec les coins du type *AdI – MD*, c'est-à-dire de l'espèce M (9,20 g). De ce fait une portion seulement de la légende se trouve sur le flan.

5 monnaies portent un millésime: 841: 1 ex. – 843: 1 ex. – 844: 3 ex. Le Prince of Wales Museum, Bombay, possède 3 spécimens de ce type (Singhal 1935, n° 81 a millésimé 838, n° 94 millésimé 844 et n° 101).

– Type *AdI – MD*. 775 monnaies. –Fig. 2. et Ph. 19 à 21.
Poids: aux environs de 9,20 g
Diamètre maximum: 2,10 cm
Epaisseur maximum: 0,50 cm

Légende droit: date السلطان الاعظم ناصر الدنيا و الدين
revers: احمد شاه السلطان dans un cadre carré
marges: sup. شهر
gauche هما يو ن
inf. احمد
droite نگر

Répartition des pièces selon les dates:
836: 1 ex. – 837: 39 ex. – 838: 22 ex. – 839: 54 ex. – 840: 40 ex.
841: 38 ex. – 842: 83 ex. – 843: 78 ex. – 844: 59 ex. – 845: 129 ex. – 846: 31 ex. – et 201 ex. avec date illisible ou hors flan.

Les monnaies de ce même type conservées au Prince of Wales Museum, Bombay, se répartissent selon les dates comme suit:
827: 1 ex. – 828: 0 ex. – 829: 0 ex. – 830: 1 ex. – 831: 1 ex. – 832: 0 ex. – 833: 0 ex. – 834: 0 ex. – 835: 0 ex. – 836: 0 ex. – 837: 2 ex. – 838: 2 ex. – 839: 2 ex. – 840: 2 ex. – 841: 3 ex. 842: 2 ex. – 843: 2 ex. – 844: 1 ex. – 845: 3 ex. – 846: 3 ex.

Les monnaies de ce type, comme celles du type *AdI – PD* de la même série, présentent d'une pièce à l'autre de petites variantes: présence ou absence de certains signes diacritiques ou vocaliques.

– Type aberrant *AdI – MDX*.

Dans la trouvaille d'Aḥmadābād, aucune pièce de ce type n'existe. Mais le Prince of Wales Museum, Bombay, en possède une datée 835 et frappée avec un coin d'enclume *AdI – PD* et un coin mobile *AdI – MD* (Singhal 1935, n° 74). Cette monnaie est d'autant plus importante, que c'est la seule connue portant la date 835. Manifestement après quelque deux ans d'inactivité, quand les travaux ont repris, un ouvrier s'est embrouillé dans ses coins!

– Type *AdI – PPD*.

Ce type n'est représenté par aucune monnaie dans le présent lot – nous avons déjà signalé l'absence de l'espèce PP (2,30 g) au début du présent article. Mais le Prince of Wales Museum, Bombay, en possède 11 exemplaires qui portent la même légende que *AdI – PD* et se répartissent selon les millésimes comme suit:
836: 2 ex. – 837: 1 ex. – 838: 1 ex. – 839: 1 ex. – 840: 1 ex. – 841: 0 ex. – 842: 2 ex. – 843: 1 ex. – 844: 0 ex. – 845: 1 ex. – (Singhal 1935, n° 43, 44, 47, 51, 55, 56, 59, 64, 65, 67 et 71).

– Type aberrant *AdI – PPDX*.

Non représenté dans la trouvaille d'Aḥmadābād. 1 spécimen au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 22). Monnaie millésimée 843 et frappée avec des coins *AdI – PD*.

La série D est une série particulièrement intéressante dans la mesure où elle nous permet de comprendre le fonctionnement d'un atelier de frappe du Gujarāt au XVe siècle. Elle présente sur les autres séries d'Aḥmad S̲h̲āh l'avantage de nous donner le nom de l'atelier, Aḥmadnagar, et les dates d'émission, tout en étant représentée par un nombre important de monnaies. Quant aux deux sources à partir desquelles nous avons travaillé, il convient de souligner leur complémentarité: le médaillier du Prince of Wales Museum, Bombay, a l'avantage de posséder un éventail d'exemplaires plus complet que la trouvaille d'Aḥmadābād; mais celle-ci nous a permis de tracer une ligne de démarcation entre types courants et types aberrants et par là-même de révéler l'existence d'une dichotomie entre un programme donné et sa réalisation matérielle. Le grand désavantage du médaillier est de mettre sur un même plan les monnaies frappées selon un programme et celles provenant d'erreurs survenues pendant la frappe, essentiellement dues à l'utilisation anarchique des coins. La numismatique indienne souffre étrangement de ce travers: en ce qui concerne les monnaies musulmanes du Gujarāt, l'attitude de C.R. Singhal, chargé de publier les 6.100 monnaies du dépôt d'Andheri, est sur ce point caractéristique. Dans son article «New Types of Copper Coins of the Sultans of Gujarat», *Indian Antiquary*, vol. LVII, 1928, il ne présente que les monnaies appartenant à des «types» non répertoriés, et ignore complètement les autres. Les médailliers reflètent cette attitude: collections si possible exhaustives de tous les types monétaires émis sous un régime politique donné, établies avec une concupiscence non dissimulée pour la pièce rare, alors que les pièces courantes ne sont au mieux représentées que par deux ou trois spécimens, selon le type et l'année d'émission. C'est la raison pour laquelle j'ai tenu à étudier le dépôt d'Aḥmadābād, ou du moins le lot retenu par l'antiquaire, avant sa dispersion.

La série D de Aḥmad S̲h̲āh Ier comporte trois espèces divisionnaires; PP (2,30 g), P (4,60 g) et M (9,20 g), nos types *AdI – PPD, PD, MD* – (les poids indiqués entre parenthèses sont approximatifs). Chaque espèce possédait ses propres coins; la légende du revers est la même pour les trois espèces, seules varient les dimensions des caractères. La légende du droit est la même pour les espèces PP et P, plus développée pour M. On devait changer de coins très

souvent, nous n'avons pas pu repérer deux pièces frappées avec un même coin. Parfois les ouvriers utilisaient un coin d'une espèce pour la frappe d'une monnaie d'une autre espèce: ces interversions, à l'origine de nos types aberrants *AdI – PPDX*, *PDX* et *MDX*, devaient à peine se remarquer vu que sur aucune monnaie la légende des coins ne se retrouve entière, il manque toujours des bouts de lettres ou même des mots entiers.

Des dates relevées sur les monnaies de la trouvaille d'Aḥmadābād ainsi que sur celles du médaillier du Prince of Wales Museum, Bombay, il est possible de déduire les points suivants (mais une nouvelle trouvaille pourrait infirmer ces déductions):

- l'atelier d'Aḥmadnagar émet à partir de 827 H.
- plein rendement à partir de 830 H. seulement
- interruption en 834–835 H., reprise fin 835 H. probablement
- espèce P (4,60 g) frappée régulièrement dans ce cadre chronologique
- espèce M (9,20 g) frappée en plus grand nombre après 836 H.
- espèce PP (2,30 g), pour cette série, n'apparaît qu'à partir de 837 H.

III – *Muḥammad S͟hāh II 846-855 H. (1442-1450)*

Au total 829 monnaies que l'on peut répartir en trois séries, A, B et C qui présentent le même droit, et un type exceptionnel D.

Dans la série A, sur 34 monnaies, 16 portent le millésime 846 et 4 la date incomplète 84x, le dernier chiffre se trouvant hors flan. Le millésime est hors flan sur les 14 restantes. Des 4 spécimens de cette même série conservés au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 102, 103, 104 et 118), 3 portent également le millésime 846; quant à la quatrième, elle appartient à un sous-type (*MII – PA*') qui semble ne pas avoir inclus de millésime dans sa légende. Or 846 H. est l'année d'accession au trône de Muḥammad S͟hāh II. Donc ce sultan comme son prédécesseur Aḥmad S͟hāh Ier, a tenu à distinguer la première année de son règne par l'émission d'une série spéciale.

La plupart des monnaies de la série B ont été émises de 847 à 850 H., et toutes celles de la série C de 851 à 854 H. (le sultan est mort au début de l'année 855 H.). Ces deux séries ne sont représentées que par l'espèce P dans la trouvaille d'Aḥmadābād, mais le Prince of Wales Museum, Bombay, possède des spécimens de l'espèce PP (Singhal 1935, n° 123a, 126, 127 et 121). Il semblerait qu'on ait cessé d'émettre l'espèce M. Le type *MII – GD* (aux environs de 13,80 g) est représenté de 846 à 854 H. L'apparition de ce nouveau numéraire pourrait avoir déterminé l'abandon de l'espèce M.

Bien que les monnaies de Muḥammad S͟hāh ne portent pas le nom d'un atelier de frappe, leur lieu de fabrication est probablement Aḥmadnagar; en effet la forme des flans est comparable à celle des monnaies d'Aḥmad S͟hāh Ier provenant de cet atelier. D'autre part notre type *MII – PX* prouve que *MII – GD* a été frappé dans les mêmes officines que les autres numéraires de ce sultan (voir *infra*, type *MII – GD*)

SERIE A (année d'accession au trône, 846 H.) 11 + 4 + 19 = 34 monnaies

– Type *MII – PA* 11 monnaies Fig. 3 et Ph. 22.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,70 cm
Epaisseur maximum: 0,30 cm

Légende droit: غياث الدنيا و الدين
revers: date محمد شاه السلطان
(*sulṭān* au-dessus de *Muḥammad Shāh*)

6 monnaies portent le millésime 846, sur les 5 autres il se trouve hors flan. Le médaillier du *Prince of Wales Museum*, Bombay, détient une monnaie de ce type avec le même millésime (Singhal 1935, n° 118).

A la différence des types d'Aḥmad Shāh en provenance d'Aḥmadnagar, le millésime ici est sur le revers et le nom *Muḥammad Shāh* n'est pas inscrit dans un cadre carré. A remarquer également que le *sīn* de *sulṭān* est escamoté.

– Sous-type *MII – PA'*. 4 monnaies. Fig. 3 et Ph. 23.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,70 cm
Epaisseur maximum: 0,30 cm

Légende droit: غياث الدنيا و الدين
revers: محمد شاه السلطان ابو المحامد

1 spécimen de ce type au *Prince of Wales Museum*, Bombay (Singhal 1935, n° 104). Nous avions pensé qu'il s'agissait d'un type aberrant (droit MII – PA et revers MII – MA); un examen plus minutieux nous a convaincu du contraire: au revers *sulṭān* est calligraphié sans *sīn* alors que sur le revers de MII – MA (voir *infra*) cette lettre n'est pas escamotée.

Sur aucun spécimen conservé le millésime n'apparaît; nous rangeons ce type dans la série A pour des raisons stylistiques.

– Type *MII – MA* 19 monnaies Fig. 3 et Ph. 24.
Poids: aux environs de 9,20 g
Diamètre maximum: 1,90 cm
Epaisseur maximum: 0,50 cm

Légende droit: السلطان الاعظم غياث الدنيا و الدين
revers: date محمد شاه السلطان ابو المحامد

10 monnaies portent le millésime 846, 4 n'ont sur le flan que les deux premiers chiffres, dans le cas des 5 autres la date est hors flan. Le *Prince of Wales Museum*, Bombay, possède 2 exemplaires avec le même millésime, 846 (Singhal 1935, n° 102 et 103).

Il est à remarquer qu'au droit *sulṭān* est calligraphié sans *sīn* et avec un *nūn* coupant les hampes, alors qu'au revers le *sīn* est écrit et le *nūn* se place à la fin du mot.

La série A, sur le plan de la calligraphie, se distingue des autres séries par la manière d'écrire *Muḥammad Shāh: Shāh* est placé au-dessus de *Muḥammad* et ce nom occupe toute la largeur du flan.

Aucun spécimen de l'espèce PP (aux environs de 2,30 g) n'a été à notre connaissance répertorié pour cette série A.

SERIE B (années 847 à 854 H. incluse) 62 + 78 = 140 monnaies

Dans la trouvaille d'Aḥmadābād il n'existe de cette série que des monnaies de l'espèce P, mais le Prince of Wales Museum, Bombay, en détient 3 de l'espèce PP, raison pour laquelle nous parlons de *série*.

– Type *MII – PB* 62 monnaies Fig. 3 et Ph. 25.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,70 cm
Epaisseur maximum: 0,30 cm

Légende droit: غياث الدنيا و الدين
revers: date محمد شاه السلطان
(*sulṭān* au-dessous de *Muḥammad Shāh*)

Au revers, le millésime étant placé au bas de la légende, il se trouve souvent hors flan; il en résulte que sur 62 monnaies, 12 seulement portent une date lisible (847: 6 ex. – 848: 1 ex. – 849: 1 ex. – 850: 4 ex.). Les spécimens du Prince of Wales Museum, Bombay, sont millésimés 847, 848, 850, 853 et 854 (Singhal 1935, n° 122, 123, 124, 125, 125a respectivement). Comme dans la trouvaille d'Aḥmadābād le sous-type *MII – PB'* présente le même éventail de millésimes que le type, nous avions pensé que la série B était des années 847 à 850 incluse, mais les monnaies n° 125 et 125a du Prince of Wales Museum, Bombay, prouvent qu'elle s'est maintenue jusqu'à la fin du règne de Muḥammad Shāh II.

– Sous-type *MII – PB'*. 78 monnaies. Ph. 26

La différence avec le type précédent est minime: au revers le *nūn* de *sulṭān* coupe les hampes au lieu de se placer à la fin du mot. Comme dans cette série, d'une pièce à l'autre, il y a de nombreuses variantes graphiques de détail (voir Pl. 3), il était peut-être superflu de distinguer un type et un sous-type!

26 des 78 monnaies portent un millésime lisible: 847 : 15 ex. – 848 : 1 ex. – 849 : 1 ex. – 850 : 7 ex. – 84? : 2 ex.

– Type *MII – PPB*.

3 monnaies du Prince of Wales Museum, Bombay, correspondent à ce type (Singhal 1935, n° 123a, 126 et 127). La légende semble être la même que celle de *MII – PB*, seul le poids change : aux environs de 2, 30 g au lieu de 4,60 g.

SERIE C 68+ 27= 95 monnaies

Cette série se distingue de la précédente uniquement par le fait qu'au revers le mot *al-sulṭān* est placé *au-dessus* de *Muḥammad Shāh* et non pas au-dessous. D'autre part les millésimes relevés s'échelonnent de 851 à 854. Dans la trouvaille d'Aḥmadābād, seule l'espèce P est représentée, mais le Prince of Wales Museum, Bombay, détient un spécimen PP.

– Type *MII – PC* et sous-type *MII – PC'* 68 et 27 monnaies. Fig. 3 et Ph. 27 et 28.
Poids: aux environs de 4,60 g
Diamètre maximum: 1,60 cm
Epaisseur maximum: 0,35 cm

Légende droit: غياث الدنيا و الدين
revers: date محمد شاه السلطان
(*al-sulṭān* au-dessus de Muḥammad Shāh)

Le trait distinctif entre type et sous-type se situe dans la manière de calligraphier *al-sulṭan*: le *sīn* est escamoté dans le type, alors que dans le sous-type il est écrit avec trois jambages. Quand le début de ce mot se trouve hors flan, il n'est pas possible de déterminer si la pièce appartient à *MII–PC* ou à *MII–PC'*. Cette fois encore il n'était peut-être pas nécessaire d'introduire une sous-division.

Les millésimes suivants sont représentés : 85? : 13 ex. – 851 : 10 ex. – 852 : 2 ex. – 853 : 3 ex. – 854 : 2 ex.

De ces 95 monnaies, 17 seulement portent un millésime complet: cela provient de la place assignée au millésime au bas du flan.

Les variantes calligraphiques d'une monnaie à une autre sont nombreuses (place du *nūn* de *sulṭān*, du *hā* de *s̲h̲āh*; présence ou absence des signes vocaliques et diacritiques).

– Type *MII – PPC*.

Un seul spécimen au Prince of Wales Museum, Bombay (Singhal 1935, n° 121). Même légende que *MII – PC*, poids 1,81 g.

– Type aberrant *MII – PX*. 1 monnaie. Fig. 4 et Ph. 29.

Sur 829 monnaies de Muḥammad S̲h̲āh II, un seul spécimen de type aberrant: serait-ce le signe d'une meilleure organisation, d'une plus grande discipline dans les ateliers de frappe durant ce règne?

Poids: 4,30 g
Diamètre: 1,60 cm
Epaisseur: 0,30 cm

La monnaie en question est de l'espèce P; elle a été frappée avec deux coins de droit: l'un de l'espèce P (nous avons déjà signalé que les séries A, B et C avaient toutes le même droit), et l'autre de l'espèce G (type *MII – GD*). Comme la surface gravée du coin de type D était beaucoup plus grande que le flan, une fraction seulement de la légende se trouve inscrite sur la monnaie. L'intérêt de ce spéciment est double; d'une part il apporte la preuve que le type D sort des mêmes officines que les autres monnaies de cuivre de Muḥammad S̲h̲āh II; d'autre part il nous oblige à reconsidérer la problématique droit/revers, coin d'enclume/coin mobile. Nous avons sur ce point docilement suivi le parti pris adopté dans les catalogues des médailliers indiens. Mais il est peu probable qu'une pièce ait pu être frappée avec deux coins d'enclume. Nous reviendrons sur cette question à la fin de cet article.

Type MII – GD 557 monnaies. Fig. 4 et Ph. 30 à 33.

Poids: aux environs de 13,80 g
Diamètre maximum: 2,20 cm
Epaisseur maximum: 0,50 cm

Légende droit: سکه سلطان غیاث الدین محمد شاه باد
revers: تا بدار الضرب گردون قرص مهر و ماه باد

Il s'agit d'un distique en persan: "Puisse la monnaie du sultan G̲h̲iyaṣ al dīn Muḥammad S̲h̲āh durer aussi longtemps que dans l'atelier de frappe du firmament le disque du soleil et celui de la lune". Muḥammad S̲h̲āh fut le premier sultan en Inde à faire graver sur ses monnaies une légende en vers. Il fut suivi dans cette voie par les empereurs moghols.

La variante principale concernant la disposition de la légende sur le flan nous semble être la suivante: au revers, sur les monnaies de 846 le *nūn* de *gardūn* est placé au-dessus du *vāv*, sur celles de 847, 848 et 849 le *nūn* prolonge le *vāv*, sur celles de 850, 851, 852, 853 et 854 il se place généralement, mais pas toujours, juste au-dessus de la queue du *vāv* (Ph. 31, 32 et 33).

Répartition des monnaies selon les dates:

(comme le millésime est inscrit au bas du droit, il est souvent hors flan) 846 : 8 ex. – 847 : 21 ex. – 848 : 5 ex. – 849 : 1 ex. – 850 : 8 ex. – 851 : 3 ex. – 852 : 22 ex. – 853 : 8 ex. – 854 : 5 ex. – 84x : 45 ex. – 85x : 73 ex. – Millésime hors flan : 358 ex.

Une pièce de ce type valait trois pièces de l'espèce P, ou bien encore une pièce de l'espèce M plus une de l'espèce P; elle pèse approximativement 7,20g de moins que le *dām* moghol et 2,20 g de moins que la grosse pièce mise en circulation dans le Dekkan par Aḥmad S̲h̲āh Ier Bahmanī (1422 – 1435 de n. è.). Nous pensons, sans pouvoir apporter aucun élément de preuve, que Muḥammad II introduisit ce nouveau numéraire dans le système monétaire du Gujarāt par imitation de celui en vigueur dans le Dekkan.

Rappelons ici que les Bahmanī furent les premiers sultans de l'Inde à établir une monnaie honnête à tous les niveaux. la valeur de leurs pièces n'était autre que la valeur intrinsèque du métal; dans leurs États le billon avait disparu de la circulation. La pièce de billon était le type même de la monnaie frauduleuse grâce à laquelle l'État trompait les petites gens. La proportion d'argent était généralement bien inférieure à ce qu'elle aurait dû être (cf. *Cambridge History of India*, vol. III, pp. 185, 186). Et même lorsque le cuivre et l'argent avaient été mêlés selon les proportions requises, l'alliage obtenu avec les moyens techniques de l'époque n'était pas homogène, de sorte que la teneur en argent différait d'une pièce à une autre à l'intérieur d'une même espèce.

Qu'on nous permette ici une autre digression. Muḥammad Tug̲h̲luq en 730 H. (1329–30) imposa une réforme monétaire basée sur une circulation fiduciaire qui s'avéra catastrophique: il fit frapper des pièces de cuivre portant diverses valeurs inscrites sur les flans; elles devaient remplacer les monnaies d'argent et les billons. Dès 732 le sultan fut contraint de revenir à l'ancien système: sa monnaie fiduciaire n'était utilisée que pour payer les impôts et les faux-monnayeurs s'étaient multipliés au-delà du tolérable (*Cambridge History of India*, vol. III, pp. 145–146). Les monnaies de billon servaient pour les paiements quotidiens des petites gens; ceux-ci n'avaient aucun moyen de manifester efficacement leur mécontentement ni même leur méfiance. Mais remplacer les monnaies d'argent par des monnaies de cuivre était autrement plus grave; c'était modifier considérablement les moyens de paiement utilisés par le commerce de gros et toucher au numéraire employé dans la majorité des transactions commerciales. Remplacer ce numéraire par une monnaie fiduciaire dans laquelle les gens n'avaient pas confiance et qui de plus pouvait être facilement imitée perturbait gravement l'activité économique et aboutissait nécessairement au mécontentement de la partie la plus aisée de la population. Il faut remarquer que, par ailleurs, Muḥammad Tug̲h̲luk ne toucha pas à la monnaie d'or, monnaie de prestige, monnaie des grosses fortunes.

Quand à la fin de son règne les *amīr* du Dekkan se révoltèrent ils réussirent à fonder un sultanat indépendant. Le premier véritable souverain de ce nouvel état, Bahman S̲h̲āh, décida que tout son monnayage serait «sain»; ses émissions sont d'or, d'argent ou de cuivre, jamais de billon. Il fit en particulier frapper en grande quantité et avec soin de petits numéraires d'argent (aux environs de 0,65 g) et de cuivre (aux environs de 1,70 g et de 3,40 g). A l'évidence il recherchait le soutien de l'ensemble de la population du Dekkan, et la monnaie «honnête» qu'il mit en circulation ne pouvait que lui attirer la sympathie de tous. Ses successeurs persistèrent dans cette voie.

Dans l'Inde du Nord en revanche, il faudra attendre les Moghols et les Sūrī pour trouver une monnaie fondée uniquement sur la valeur métal, sans billons. La monnaie des Lodī (1451–1526) est constituée pour l'essentiel de billons, alors que les deux premiers empereurs moghols, Bābur et Humāyūn, n'émettront que des pièces d'or, d'argent et de cuivre. Après la bataille de Pānīpat qui livra à Bābur le Sultanat de Delhī, les nantis de l'Inde Septentrionale, *rājput* hindous et *amīr* musulmans, craignant de perdre leurs privilèges, se rallièrent dans un premier temps sous le commandement hindou de Rāṇā Sāṅgā pour chasser les envahisseurs moghols; mais cette coalition des forces résistantes fut écrasée à la bataille de Khānua en 1527. Par la suite l'Afghan S̲h̲er S̲h̲āh Sūrī réorganisa ces forces et, après la victoire de Causa (1539), réussit à bouter hors de l'Inde l'empereur

Humāyūn et tous ceux qui naguère étaient descendus du Plateau Iranien. Pour consolider sa position de chef il procéda, entre autres, à une réforme monétaire par laquelle les pièces de billon furent définitivement éliminées; et sur les monnaies d'or et d'argent le nom du sultan fut inscrit en caractères arabes et en devanāgarī: il entendait par là rallier à sa cause les forces hindoues; il affirmait, par cet instrument de propagande qu'est la monnaie, qu'il voulait être un souverain *indien*, protecteur et des *amīr* musulmans et des *rāja* hindous. La réforme monétaire de S͟her S͟hāh doit être vue sous deux angles complémentaires, économique et politique:

—assainissement de la monnaie par la suppression des pièces de billon (ce qui détermina la frappe de pièce de cuivre pesant aux environs de 21 g);

—coopération entre les deux communautés les plus importantes de l'Hindusthān à l'époque, celle des Musulmans et celle des Hindous, coopération symbolisée sur les monnaies d'or et d'argent par l'inscription bilingue.

Avant S͟her S͟hāh, deux sultans avaient déjà fait usage d'inscriptions bilingues sur leurs monnaies de métal noble: Maḥmūd de G͟haznī en 418–19H (1028) sur ses dirhams d'argent frappés à Lāhaur (Lahore); Muḥammad G͟horī sur ses monnaies d'or frappées en Inde et portant au revers un cavalier (celles avec Lakṣmī au droit présentent au revers une légende en devanāgarī exclusivement). Le caractère politique de telles émissions est évident; le «message» s'adressait à ceux entre les mains desquels circulaient les monnaies d'or et d'argent, c'est-à-dire aux riches. En revanche, les billons à inscription bilingue, émis par les sultans de Delhī au XIIIe et pendant le premier quart du XIVe siècle (la dernière émission date de 721H), étaient censés porter le «message» au peuple.

Après cette excursion éclair à travers la numismatique de l'Inde musulmane, revenons aux monnaies de type *MII – GD*. Elles présentent deux caractéristiques qu'il conviendrait d'examiner maintenant: leur poids et la légende en vers qu'elles portent.

Ces pièces de 13,80 g pesaient lourd dans les bourses – lors d'une bagarre entre marchand et client, elles pouvaient même servir de projectiles. Leur poids était à coup sûr un désavantage: la différence de valeur entre l'argent et le cuivre était telle que l'émission de monnaies d'une valeur «moyenne» posait un problème qu'il était impossible de résoudre de façon satisfaisante. On avait le choix entre trois possibilités:

1—frapper des monnaies d'argent de très petite taille; solution adoptée par Bahman S͟hāh; mais elle comportait deux inconvénients: avec les moyens techniques de l'époque il s'avérait difficile de frapper des mini-pièces ayant toutes le même poids; or, 0,10 g de plus ou de moins quand le poids étalon de l'espèce était inférieur à 1 g, par exemple, est un pourcentage important et les marchands se voyaient contraints de vérifier sans cesse le poids des pièces qu'on leur donnait; les clients d'autre part risquaient fort d'en égarer quelques unes.

2 – émettre des monnaies de billon, d'une grosseur bien adaptée aux nécessités pratiques, mais dont la valeur réelle, c'est-à-dire la teneur en argent, n'était pas contrôlable: solution adoptée systématiquement par les sultans de Dehli et de Jaunpūr – nous ne reviendrons pas ici sur les désavantages, déjà signalés, de cette monnaie, «fiduciaire» de propos délibéré ou à cause de carences techniques.

3 – frapper des monnaies de cuivre pesantes mais à valeur facilement contrôlable.

C'est cette dernière solution qui fut adoptée au Gujarāt par Muḥammad II en 846 H (1442). Dans cette voie il avait été précédé par Aḥmad S͟hāh Ier Bahmanī (1422–1435) qui avait mis en circulation un numéraire de cuivre pesant aux environs de 16 g. Les successeurs de Muḥammad II frappèrent également des pièces de 16 g. Il est probable que la monnaie du Gujarāt avait cours dans le petit sultanat du K͟hāndes͟h, État tampon entre le Gujarāt et le Dekkan, et que pour faciliter les transactions commerciales entre ces trois sultanats on ait cherché, dès la

seconde moitié du XV[e] siècle, à mettre en conformité leurs différents systèmes monétaires. Les monnaies du type *MII-GD* représentent donc la première tentative au nord du Dekkan de mise en circulation d'un numéraire de valeur moyenne, pesant, mais «honnête». Elles préfigurent les *paise* de Sher Shāh Sūrī et les *dām* moghols.

La légende en vers exprime un vœu: «puisse la monnaie du sultan Ghiyāṣ al Din Muḥammad Shāh durer aussi longtemps que dans l'atelier de frappe au firmament le disque du soleil et celui de la lune». En reprenant ainsi une très vieille formule de l'épigraphie sanskrite hindoue (s'agissant de donations faites pour durer aussi longtemps que la lune et le soleil), le sultan Muḥammad reprenait à son compte une partie de l'héritage culturel hindou. En même temps il soulignait la nouveauté de ce monnayage et promettait la fin des réformes monétaires. Firishta nous apprend que le sultan Muḥammad était d'un naturel doux et qu'il fut surnommé le clément par ses sujets (J. Briggs, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, Reprint Calcutta, 1971, IV, p. 22). Il fut un piètre capitaine, mais un fin politique: il épousa la fille d'un *rāja* et se préoccupa particulièrement des problèmes monétaires. Il veilla aussi à la bonne organisation des ateliers de frappe (sur 829 pièces, un seul spécimen de type aberrant). Doux, tolérant, honnête et poète, il exaspérait ses *amīr* qui l'empoisonnèrent. C'était un personnage très différent de Muḥammad Tughluq, qui avait fait graver sur ses monnaies fiduciaires de mauvais aloi les formules menaçantes: «celui qui obéit au Sultan, en vérité il obéit au Miséricordieux» et «s'il n'y avait pas de sultan, pour sûr les gens s'entre-dévoreraient». Le premier message s'adressait aux musulmans; le second rappelait aux hindous une maxime de leur droit: s'il n'y avait pas de roi, les hommes s'entredévoreraient comme le font les poissons, et c'est pourquoi la politique est avant tout la science du châtiment, ou, comme disent les textes sanskrits, du «gros bâton» (daṇḍa). Muḥammad Tughluq gouverna en despote et Badāūnī commenta sa mort de la façon suivante: «le sultan fut délivré de ses sujets et eux de leur sultan» (*Cambridge History of India*, III, p. 172).

Conclusion

L'étude de ce dépôt de monnaies de cuivre nous a permis de confirmer certains points déjà connus et d'apporter quelques éléments nouveaux, ce qui justifiait sa présentation. Récapitulons les informations que ce dépôt nous livre.

1) Les monnaies de notre type *MrI – MA*, attribuées à Muẓaffar Shāh III dans les catalogues des médailliers indiens, doivent être rendues à Muẓaffar Shāh I[er], le fondateur du sultanat, comprenant au moins deux espèces (P et M), et probablement trois à l'origine (PP). P.L. Gupta est dans l'erreur quand il écrit à propos de ce sultan: «*In his case also no numismatic evidence of kingship is available*» (Parmeshwari Lal Gupta, *Coins*, New-Delhi, Second Revised Edition, 1979, p. 101).

2) Les monnaies de la série A d'Aḥmad Shah I[er], frappées l'année de son accession au pouvoir, ne sont signalées dans aucun catalogue de médailliers indiens. Ce qui ne signifie pas que ces médailliers n'en détiennent aucun exemplaire: il est plus probable que les numismates n'ont pas su lire la graphie quelque peu «tarabiscotée» de Aḥmad.

3) L'invention de la série A confère à la série B sa véritable place: séries de transition, série d'essai, dans la recherche d'un type idoine.

4) Comme son père Aḥmad S̲h̲āh, Muḥammad II fit émettre une série spéciale l'année de son accession au trône (série A). Et en même temps il lança un nouveau numéraire (Type *MII–GD*) avec légende en vers. Nous ne saurions trop insister sur l'attention que ce sultan porta à la monnaie.

5) L'identification des types aberrants en tant que produits résultant d'erreurs ou de négligences au cours de la frappe est peut-être l'apport essentiel de la présente trouvaille à la connaissance de la monnaie de cuivre du Gujarāt de la première moitié du XVe siècle. Jusqu'en 846 H. on émet trois espèces pesant aux environs de 2,30 g, 4,60 g et 9,20; en 846 H. on ajoute le numéraire de 13,80 g; après cette date le numéraire de 9,20 g disparaît. Muẓaffar S̲h̲āh Ier fait frapper une seule série, Aḥmad S̲h̲āh Ier quatre séries qui se suivent chronologiquement, Muḥammad II trois séries, plus un type spécial. Les séries A d'Ahmad S̲h̲āh et de Muḥammad S̲h̲āh sont restreintes à l'année d'accession au trône de chacun de ces sultans.

6) Reste le problème droit/revers, coin d'enclume/coin mobile. La légende qui s'inscrit sur les deux faces des monnaies est dans la majorité des cas une formule plus ou moins développée donnant les titres et noms du souverain responsable de l'émission: le début de la formule est sur le *droit*, la fin sur le *revers*. Ce qui ne signifie pas que le droit corresponde au coin d'enclume. En adoptant cette convention droit/début de la légende, revers/fin de la légende, la monnaie de type *MII – PX* se trouverait avoir été frappée avec deux droits, l'un d'eux étant un coin d'enclume et l'autre un coin mobile. Les types aberrants *AdI – PCX* et *AdI – PDX* ne sont pas à proprement parler le résultat d'erreurs, mais d'une tolérance – pièces de l'espèce P frappées avec le matériel destiné à l'espèce M. Ils n'entrent donc pas en ligne de compte ici. Quant aux types *MrI – PAX* et *AdI – PBX* obtenus avec un coin de revers de l'espèce P et un coin de droit de l'espèce M, ils ne nous apportent aucun élément sûr permettant de résoudre la question posée. Tout ce que l'on peut supposer c'est que le coin mobile s'usant plus vite que celui de l'enclume, la face portant le millésime correspondrait au coin mobile. Et dans ce cas le droit de *MII – GD* aurait été inscrit sur un coin mobile. Cette hypothèse semble confirmée par la série D d'Aḥmad S̲h̲āh Ier où les nombreuses variantes et le millésime se rencontrent sur le droit et non sur le revers: ce serait donc le droit dans ce cas qui représenterait le coin mobile.

TABLEAU I Trouvaille d'Aḥmadābād

Nombre de monnaies par type.

* Muẓaffar S̲h̲āh Ier

SERIE A

MrI – PPA	MrI – PPAX	MrI – PA	MrI – PAX	MrI – MA	MrI – MAX
0	0	11	1	9	0

* Aḥmad Shāh Ier

SERIE A

AdI – PPA	AdI – PPAX	AdI – PA	AdI – PAX	AdI – MA	AdI – MAX
0	0	3	0	37	0

SERIE B

AdI – PPB	AdI – PPBX	AdI – PB	AdI – PBX	AdI – MB/B'	AdI – MBX
0	0	0	1	4 + 2	0

SERIE C

AdI – PPC	AdI – PPCX	AdI – PC/C'	AdI – PCX	AdI – MC/C'	AdI – MCX
0	0	717	1	574	0

SERIE D

AdI – PPD	AdI – PPDX	AdI – PD	AdI – PDX	AdI – MD	AdI – MDX
0	0	542	12	775	0

* Muḥammad S̲h̲āh II

SERIE A

MII – PPA	MII – PPAX	MII – PA/A'	MII – PAX	MII – MA	MII – MAX
0	0	11 + 4	0	19	0

SERIE B

MII – PPB	MII – PPBX	MII – PB/B'
0	0	62 + 78

SERIE C

MII – PPC	MII – PPCX	MII – PC/C'	MII – PX
0	0	68 + 27	1

TYPE *MII – GD* : 557

TABLEAU II Médaillier du *Prince of Wales Museum*, Bombay

Nombre de monnaies par type.

- Muẕaffar S̲h̲āh I[er]

SERIE A

MrI – PPA	MrI – PPAX	MrI – PA	MrI – PAX	MrI – MA	MrI – MAX
0	0	2	0	3	0

- Aḥmad Shāh I[er]

SERIE A

AdI – PPA	AdI – PPAX	AdI – PA	AdI – PAX	AdI – MA	AdI – MAX
0	0	0	0	0	0

SERIE B

AdI – PPB	AdI – PPBX	AdI – PB	AdI – PBX	AdI – MB/B'	AdI – MBX
0	0	0	0	1 + 1	0

SERIE C

AdI – PPC	AdI – PPCX	AdI – PC/C'	AdI – PCX	AdI – MC/C'	AdI – MCX
5	0	9	0	8	0

SERIE D

AdI – PPD	AdI – PPDX	AdI – PD	AdI – PDX	AdI – MD	AdI – MDX
11	1	32	3	25	1

- Muḥammad S̲h̲āh II

SERIE A

MII – PPA	MII – PPAX	MII – PA/A'	MII – PAX	MII – MA	MII – MAX
0	0	1 + 1	0	2	0

SERIE B

MII – PPB	MII – PPBX	MII – PB/B'
3	0	5

SERIE C

MII – PPC	MII – PPCX	MII – PC/C'	MII – PX
1	0	3	0

TYPE *MII – GD* : 13

TABLEAU III

Trouvaille d'Aḥmadābād

Nombre de monnaies portant un millésime, par espèce et par année.

– Muẓaffar Shāh Ier

	810	811	812	813
P				
M				

– Ahmad Shāh Ier

	813	814	815	816	817	818	819
P							
M	8						

	820	821	822	823	824	825	826	827	828	829
P										
M				1	1					

	830	831	832	833	834	835	836	837	838	839
P	61	59	39	4			19	27	23	30
M							1	39	22	54

	840	841	842	843	844	845	846
P	25	31	25	25	21	41	21
M	40	38	83	78	59	129	31

– Muḥammad Shāh II

	846	847	848	849
P	6	21	2	2
M	10			
G	8	21	5	1

	850	851	852	853	854	855
P	11	10	2	3	2	
M						
G	8	3	22	8	5	

Total: 1.185 monnaies

TABLE DES PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES

Nous avons autant que possible donné côte à côte les photos du droit et du revers d'une même monnaie; mais lorsque l'une des faces était peu lisible, nous lui avons substitué la photo d'une autre monnaie de même type. Les droits sont disposés à la droite du lecteur, les revers à sa gauche.

Photo n° 1 – Muẓaffar S̲h̲āh Ier . Type *MrI – PA.*
,, n° 2 – ,, ,, . Type *MrI – PA.*
,, n° 3 – ,, ,, . Type *MrI – MA.*

Photo n° 4 – Aḥmad S̲h̲āh Ier . Type *AdI – PA.*
,, n° 5 – ,, ,, . Type *AdI – MA.*
,, n° 6 – ,, ,, . Type *AdI – PBX.*

Photo n° 7 – ,, ,, . Type *AdI – MB.*
,, n° 8 – ,, ,, . Type *AdI – MB'.*
,, n° 9 – ,, ,, . Type *AdI – PC.*

Photo n° 10 – ,, ,, . Type *AdI – PC.*
,, n° 11 – ,, ,, . Type *AdI – PC'.*
,, n° 12 – ,, ,, . Type *AdI – PCX.*

Photo n° 13 – ,, ,, . Type *AdI – MC.*
,, n° 14 – ,, ,, . Type *AdI – MC'.*
,, n° 15 – ,, ,, . Type *AdI – PDX.*

Photo n° 16 – ,, ,, . Type *AdI – PD.*
,, n° 17 – ,, ,, . Type *AdI – PD.*
,, n° 18 – ,, ,, . Type *AdI – PD.*

Photo n° 19 – ,, ,, . Type *AdI – MD.*
,, n° 20 – ,, ,, . Type *AdI – MD.*
,, n° 21 – ,, ,, . Type *AdI – MD.*

Photo n° 22 –Muḥammad S̲h̲āh II. Type *MII – PA.*
,, n° 23 – ,, ,, . Type *MII – PA'.*
,, n° 24 – ,, ,, . Type *MII – MA.*

Photo n° 25 – ,, ,, . Type *MII – PB.*
,, n° 26 – ,, ,, . Type *MII – PB'.*
,, n° 27 – ,, ,, . Type *MII – PC.*

Photo n° 28 – ,, ,, . Type *MII – PC'.*
,, n° 29 – ,, ,, . Type *MII – PX.*
,, n° 30 – ,, ,, . Type *MII – GD.*

Photo n° 31 – ,, ,, . Type *MII – GD.*
,, n° 32 – ,, ,, . Type *MII – GD.*
,, n° 33 – ,, ,, . Type *MII – GD.*

LES FIGURES

Par les figures nous nous sommes efforcés d'illustrer aussi clairement que possible chaque type et de donner de l'ensemble des monnaies du dépôt d'Aḥmadābād une sorte de résumé visuel. Les figures, pour la plupart, sont des restitutions schématiques réalisées à partir de plusieurs monnaies. Dans le cas des quatre types aberrants représentés chacun par un seul exemplaire, nous avons reproduit ces quatre spécimens. Tous ces schémas ont été tracés à la main: ils ne prétendent pas rendre la calligraphie des originaux – ce rôle est dévolu aux photographies.

Les variantes rencontrées sur certaines monnaies sont indiquées à droite de l'inscription restituée inscrite dans un cercle – la désignation droite s'entend comme la droite de l'observateur. Pour les types aberrants nous avons indiqué en pointillé la circonférence du coin utilisé par erreur.

Au bas de la planche 4, comme il restait de la place, nous avons donné les différentes formes que prennent les chiffres 4 et 5 sur les monnaies du XV[e] siècle.





1





2





3




4




5




6




7




8




9




10




11




12





13





14





15





16





17





18



19



20



21




22




23




24




25




26




27



28



29



30




31




32




33

MUZAFFAR SHĀH I

Mrl-

810 - 813 de l h

SERIE A





السلطان -

السلطان -

شمس -

شمس -

mill. 813

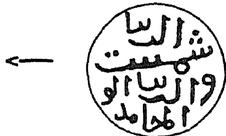
الدين -

الدين -









Mrl - PA

Mrl - PAX

Mrl - MA

AHMAD SHĀH I

Adl -

813 - 846 de l'h

SERIE A





Adl - PA



احمد -

السلطان -



mill. 813

Adl - MA

SERIE B





Adl - PBX





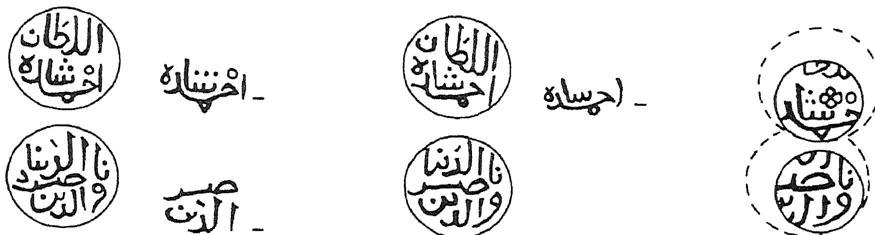
Adl - MB



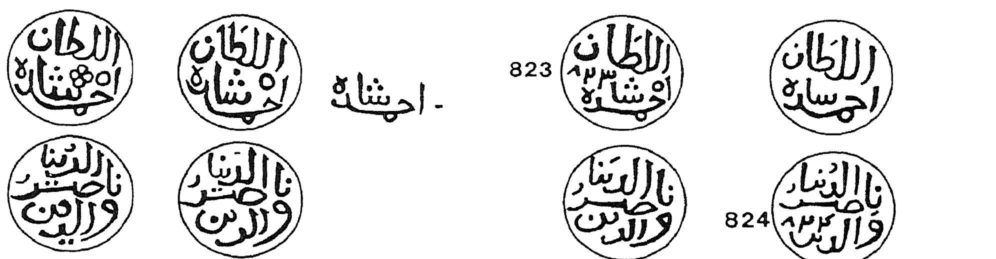


Adl - MB'

SERIE C

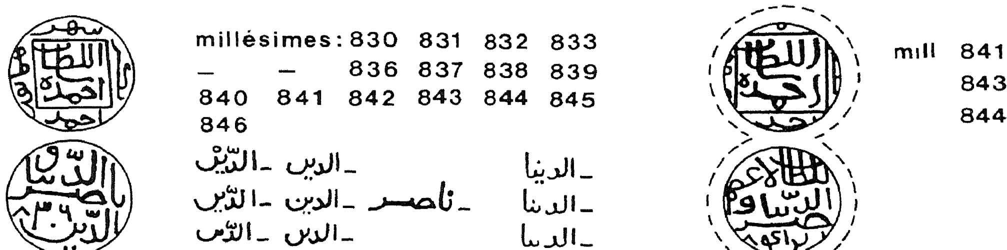


Adl-PC Adl-PC' Adl-PCX

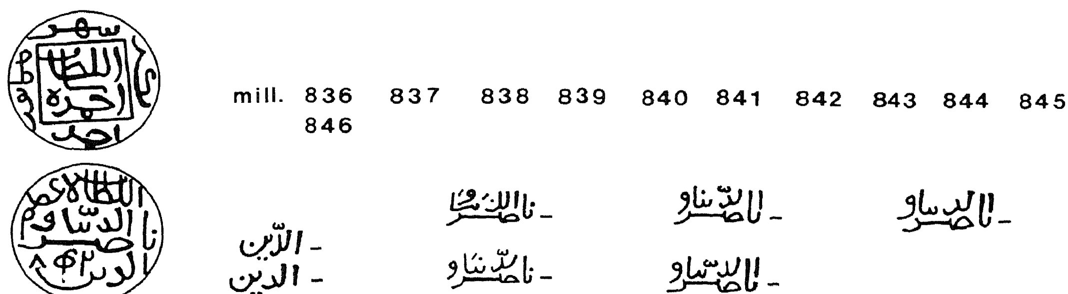


Adl MC Adl MC' Adl MC' avec millésime

SERIE D



Adl - PD Adl - PDX



Adl MD

MUḤAMMAD II

MII -

846 - 855 de l'h.

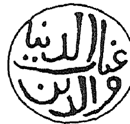
SERIE A



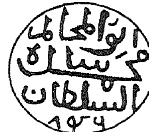

اللطان -

mill. 846

MII - PA

MII - PA'




محمد شاه -

السلطان -

mill. 846

غيا -

MII - MA

SERIE B



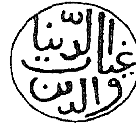

محمد شا

السلطان شا

mill. 847 848 849 850

var. voir MII-PC

MII - PB

شا - شاه -

السلطا -

mill. 847 848 849 850

var voir MII-PC

MII - PB'

SERIE C




شاه - اللطا -

محمد -

mill 851 852 853

الدين - غياث الدنيا

الدين - غياث الدنيا

غياث الدنيا

MII - PC



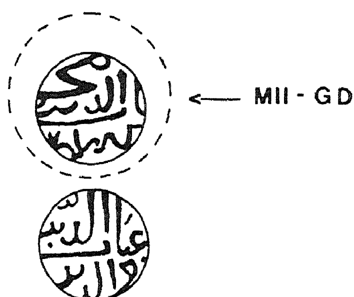

السلطان - السلطا -

محمد -

mill. 851 854

var. voir MII-PC

MII - PC'



MII - PX

TYPE D





MII - GD

mill. 846 847 848 849 850 851 852
853 854

Les chiffres 4 et 5 sur les monnaies du XVᵉ s.

Gujarāt

Aḥmad Ier	4		5	
Muḥammad II	4		5	

Mandū

	4		5	

Jaunpūr

	4		5	

Dekkan (Bahmanī)

Aḥmad II 1435 - 57	4		5	

LE ROI FAISEUR DE PLUIE
Une nouvelle version de la légende d'Avalokiteśvara Rouge au Népal

PAR

ANNE VERGATI

L'une des divinités les plus vénérées de la vallée de Kathmandou est Avalokiteśvara Rouge dont le culte est assuré exclusivement par des prêtres bouddhistes (*vajrācārya*). Cependant à la différence d'autres divinités bouddhiques du Népal comme Dīpaṅkara, Vajrapāṇi, Tārā, le culte d'Avalokiteśvara Rouge déborde largement les limites de la communauté bouddhiste népalaise. En tant que distributeur de la pluie, donc de la prospérité et de l'abondance dans un pays dont la richesse principale est l'agriculture, il est l'un des grands dieux du royaume, vénéré autant par les Hindous que par les Bouddhistes. Le roi veille et participe à la célébration de la fête du dieu qui se déroule chaque année à Patan afin que le bon ordre de la procession garantisse le bon gouvernement du pays. Les chroniques du royaume de Patan mentionnent régulièrement les donations faites aux temples d'Avalokiteśvara Rouge à Patan et à Bungamati pour la célébration de la fête[1]. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que cet Avalokiteśvara soit devenu divinité d'élection (iṣṭa devatā) du roi de Patan, Śrīnivāsa Malla, au XVIIe siècle[2].

Si l'on juge d'après les vestiges archéologiques de l'époque Licchavi (environ 350 – 700) le culte d'Avalokiteśvara était très répandu dans la vallée dès le VIe siècle. L'image la plus ancienne se trouve dans l'ancien monastère Gana Bahal à Kathmandou. Ce qui surprend avant tout est la grande continuité du culte et le conservatisme dans les représentations iconographiques[3]. De nos jours, il existe dans la vallée plusieurs temples et statues d'Avalokiteśvara. Parmi les manifestations d'Avalokiteśvara qui reçoivent un culte dans toute la vallée sont Avalokiteśvara Blanc (new. Yamala; skt. Samantabhadra) dont la résidence principale est le monastère de Jana Baha à Kathmandou[4] et celle qui nous intéresse

[1] Wright, D. ed *History of Nepal* (première éd. 1877) 1966 (troisième édition) Calcutta, Ranjan Gupta, pp. 167–168.
Regmi, D. R. *Medieval Nepal*. Calcutta, Firma K. L. Mukopadhyay, 1966, Part 2, pp. 283–287.

[2] Shepherd Slusser, M. *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathamandu Valley*, Princeton, Princeton University Press, 1982, vol. I, p. 372.

[3] Pal, P. *The Arts of Nepal*. Part I: *Sculpture*. Leiden, E. J. Brill, 1974, chap. "Buddhist Sculpture": les pages sur Avalokiteśvara pp. 114–120.

[4] Locke, John K. *Karunamaya. The cult of Avalokitesvara Matsyendranath in the Valley of Nepal*, Kathamandu Sahayogi Press Prakashan, 1980, décrit le monastère de Jana Baha et deux autres temples d'Avalokiteśvara Blanc à Nāla et à Chobar, pp. 345–373.

ici, Avalokiteśvara Rouge (new. Bunga Dyo). Cet Avalokiteśvara Rouge est connu sous les noms sanskrits suivants: Lokeśvara, «le seigneur du monde», ou Rāto Lokeśvara, «le seigneur du monde, rouge»; Lokanātha; «le maître du monde», Karuṇāmaya, «fait de compassion»; Padmapāṇi, «qui tient à la main un lotus». Dans la langue parlée newar, on l'appelle Bunga Dyo ou Vunga Dyo, «la divinité de Bunga». Le mot *bunga* signifie en newari «endroit où il y a de l'eau». Les non-Newar de la vallée appellent le dieu Matsyendranāth, «le maître du poisson», l'assimilant ainsi à un dieu très populaire au Bengale et dans l'Inde du nord. Le nom de Matsyendranāth apparaît pour la première fois au Népal dans une inscription de Patan de 1748. Ce nom est devenu courant seulement après la conquête de la vallée par les Gorkha en 1768[5]. Au XIXe siècle les chroniques écrites emploient exclusivement le nom de Matsynendranāth pour la divinité de Patan. Tous les auteurs admettent que la transformation de la divinité Avalokiteśvara-Bunga Dyo en Matsyendranāth a eu lieu tardivement, vers le XVIIe siècle[6].

Le premier document iconographique connu représentant Rāto Lokeśvara se trouve dans le manuscrit du XIe siècle (1015), publié par A. Foucher. Celui-ci écrivait: «Parmi les images d'Avalokiteśvara debout et à forme humaine, il faut faire une place aux deux idoles des miniatures I,6 et II,4. Elles ont en effet ce caractère commun que, par une exception unique, elles sont rouges: cette divergence et cet accord ne sauraient être purement accidentels. Evidemment au Népal la couleur rouge d'Amitābha avait passé à son *Dhyâni Bodhisattva* [...] On ne peut s'empêcher de reconnaître dans l'autre l'idole non moins célèbre qui, au témoignage de Bhagvānlāl Indrājī, ferait processionnellement la navette entre Lalitpattanan et le village de Bungamati»[7]. Deux siècles plus tard le moine tibétain Dharmasvāmin, qui séjourne au Népal de 1228 à 1234, indique que ce culte d'Avalokiteśvara est l'un des plus importants du pays et qu'il est connu jusqu'en Inde; il décrit des cérémonies analogues à celles qui se déroulent encore aujourd'hui: «Au Népal, dans le monastère de Bu-kham, il y a une image miraculeuse d'Avalokiteśvara, (*Svayam-bhu*) faite en bois de santal, de couleur rouge, ayant l'aspect d'un garçon de cinq ans. Cet Arya Bu-Kham est très célèbre en Inde; au Tibet, le Svayambhu-caitya est très célèbre. Le huitième jour du mois d'Aśvin, on sort cette image du seigneur (ārya) de Bukham; on lui fait des offrandes et il y a un grand spectale. Les gens, spécialement le roi et les riches, font des offrandes à l'image et tous l'invitent chez eux et lui présentent des offrandes qui sont les cinq *amṛta*, à savoir yaourt, lait, sucre non raffiné, miel et sucre. Ils versent ces substances sur la tête de l'image et la baignent. Ils consomment alors l'eau du bain et les offrandes de nourriture. Ils l'adorent ainsi pendant un demi-mois.

[5] Shepherd Slusser, M *op. cit.* p 369: "The historians of the *Gopālarājā Vaṃśāvalī* invariably refer to him as Vugama Lokeśvara or a variant thereof From their time until the mid-eighteenth century, all sources identify the deity as Avalokiteśvara , by such names as Bunga-Lokeśvara, Lokanātha, Āryāvalokiteśvara, Karunāmaya or Padmapāṇi. But suddenly, with a Patan inscription of A D 1748, the deity is named "Śrī-tin Macchendranātha". Thrice Illustrious Matsyendranātha Following the Gorkhali conquest, the new name of the Bungamati deity became increasingly common. It is regularly employed in the Brahmanical versions of the nineteenth century chronicles. The older name, Bungadyo, endured among those persons most intimately associated with his cult - the Newars of Bungamati and Patan—and in Buddhist recensions of the chronicles"

[6] Locke, J. K , *op cit.* chap XIII «Avalokiteśvara becomes Matsyendranāth» pp. 405–445 et Shepherd Slusser, M , *op cit.*, 367–378.

[7] Foucher, A *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux* Paris, E. Leroux, 1900, première Partie, p. 99

Lors de ces ablutions, le vermillon (de l'image) s'efface. Puis le septième jour du mois suivant, de jeunes prêtres tantriques appelés *Hang-du*, portant des chasse-mouches et des instruments de musique, reconduisent l'image au temple au milieu d'un grand spectacle. Le huitième jour (du mois), ils peignent à nouveau l'image en rouge»[8].

Avalokiteśvara Rouge - Bunga Dyo est la seule divinité de la vallée qui ait deux temples de résidence: la résidence principale est à Bungamati où elle réside six mois par an de juin jusqu'au mois de novembre ou décembre et l'autre est à Patan où elle réside le reste de l'année. Le village de Bungamati est situé à six kilomètres de Patan (autrefois Lalitapatana): il compte environ 3000 habitants. L'image de la divinité est portée de Bungamati dans un palanquin (new. *khat*) et ensuite déposée dans son temple de Ta: Baha à proximité du Palais Royal. Le temple d'Avalokiteśvara Rouge à Patan est en forme de pagode, à trois toits superposés, dans le style classique des temples de la vallée. A Bungamati le temple actuel de la divinité est en forme de śikhara et il a été construit à la fin du XVIe siècle sur les fondations d'un temple plus ancien. D'après des inscriptions trouvées au village de Bungamati, le culte de la divinité y aurait été populaire pendant le règne de Narendra Deva, donc dans la première moitié du VIIe siècle[9]. Le manuscrit cité par A. Foucher montre que dès le XIe siècle la divinité du village de Bungamati s'appelait en sanskrit Avalokiteśvara. Le *Gopālarājā-vaṃśāvalī*, chronique dont on a pu montrer que pour cette époque elle était digne de confiance, l'appelle Vugama Lokeśvara.

Plusieurs auteurs ont écrit qu'Avalokiteśvara Rouge était à l'origine une déesse mère (new. Ajima)[10] car son rituel comporte des traits spécifiquement féminins. Chaque année lorsque la statue est rituellement renouvelée à l'occasion d'un des dix *saṃskāra*, (ou *daśa karma*) elle est mariée (new. *ihi*) à un *bodhisattva* selon un rituel normalement réservé aux jeunes filles néwar, accompli avant la puberté[11]. En plus lors de la consécration de la statue on accomplit un onzième rituel réservé aux jeunes filles lors de la puberté et qui est le *barha-tayegu*. La fille est alors enfermée pendant dix jours dans une chambre noire lors de ses premières règles. Cet isolement correspondrait au moment où la statue est enfermée dans la partie est du temple de Ta: Baha. Cependant dans le bouddhisme du Grand Véhicule les représentations du bodhisattva Avalokiteśvara, non seulement en Inde du nord mais aussi au Tibet et en Chine, sont souvent sexuellement ambiguës[12]. On ne peut écarter la possibilité qu'une divinité locale ait été adoptée par les bouddhistes et transformée en Avalokiteśvara.

[8] Roerich, G. *Biography of Dharmasvamin*. Patna, 1959, pp. 54–55. Le séjour de Dharmasvamin au Népal est daté de 1228–1234. Le religeux tibétain Chos kyi Nyi-ma, au 18ème siècle, parle encore d'A-Kham et de Bu-kham dans A. W. Macdonald et Dvags-po rinpoche, Un guide peu lu des lieux saints du Népal, IIe Partie, in *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein* (éd. M. Strickmann), Bruxelles, 1981, p. 258.

[9] Shepherd Slusser, M. *op. cit.*, p. 368.

[10] Shepherd Slusser, M. *ibid.*: «In his first metamorphosis, the indigenous Bungadyo become identified with Avalokiteśvara, a syncretic form he would keep for a millennium or more. This paralleled the transformation of certain local *māīs*, *ajimās*, and similar godlings into divinities of more respectable international standing, Buddhist or Brahmanical ... In any event, whenever the transformation took place, the curious little godling of Bugāyūmi-Bungamati for many centuries played a dual role as Bunga Lokeśvara» p. 368.

Lévi, S. *Le Népal. Etude Historique d'un Royaume Hindou*. Paris, E. Leroux, 1905, vol. I, pp. 347–357.

[11] Locke, J. F. *op. cit.* p. 209. Vergati, A., Social consequence of marrying Viṣṇu Nārāyana: primary marriage among the Newars of Kathmandu Valley, in *Contributions to Indian Sociology* (NS) vol. 16, n°2 (1982) pp. 271–287.

[12] Getty, A. *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, Clarendon Press, 1928. Mallmann, M.Th. *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*, Paris, PUF, 1967.

La fête annuelle et la procession du char — *ratha-jātrā* - pendant laquelle la divinité est sortie ont lieu à Patan chaque année vers le mois d'avril-mai, ce qui coïncide avec la fin de la saison sèche et l'approche de la mousson. Mais une fois tous les douze ans la divinité est laissée toute l'année à Bungamati: alors les cérémonies annuelles du bain et de la reconsécration de la statue sont accomplies à Bungamati ainsi que la procession annuelle. La fête dure environ deux mois car le char de la divinité, accompagné par le char d'une autre divinité, Mīnanātha, que les habitants de la vallée désignent comme le frère cadet d'Avalokitésvara Matsyendranāth, doit circumambuler la ville de Patan et s'arrêter dans différents quartiers (nep *tol*). Chacune de ces étapes n'intéresse que les habitants de Patan et particulièrement ceux du quartier où s'arrêtent les chars. Mais pendant les trois derniers jours de la procession, la fête n'est plus locale mais nationale. De toutes les villes et de tous les villages de la vallée de Kathmandou, bouddhistes et hindous, newars et népalais viennent rendre hommage à la divinité. A la fin des trois jours, devant une foule immense, les prêtres bouddhistes (*vajrācārya*) montrent aux participants la chemise de la divinité (nep. *bhoto*; new. *pawakulan*). C'est le point culminant de la fête. Le roi du Népal aujourd'hui encore y assiste pour rendre hommage à la divinité[13]. Par ailleurs tous les incidents qui ont eu lieu lors de la procession sont interprétés comme des présages à valeur nationale qui engagent l'avenir de l'ensemble de la vallée. Pourtant les prêtres et les desservants qui accomplissent les rituels pendant les deux mois de la procession sont tous des bouddhistes: *vajrācārya* et *sakya* originaires de Bungamati. Ils appartiennent à l'association religieuse (*guṭhi*) du temple de la divinité Bunga Dyo.

Dans toutes les versions de la légende que l'on trouve dans les chroniques newar, le culte d'Avalokitésvara — Bunga Dyo est rattaché au roi Narendra Deva (664–680). La chronique la plus ancienne la *Gopālarāja Vaṃśāvalī* dont la rédaction remonte au règne de Jayasthiti Malla (1381–1395) mentionne le roi Narendra Deva et son prêtre (*ācārya*) comme instaurateurs de la fête annuelle de Bunga Lokeśvara. Dans une version du *Svayambhupurāṇa* (XVe siècle), on mentionne rapidement que le roi de Bhaktapur, Narendra Deva, et son guide spirituel, Bhandhudatta Ācārya, ont amené Ārya Avalokitésvara du Mont Potalaka afin de mettre fin à une sécheresse qui ravageait le pays depuis douze ans. Dans d'autres versions de la légende, la divinité aurait été amenée de Kāmarūpa (Assam) par le roi et son guide spirituel.

Depuis la fin du XVIIe siècle, la légende d'Avalokitésvara est rattachée au nom du saint hindou śaivite Gorakhnāth qui passe pour avoir été le disciple de Matsyendranāth. J. Locke a montré dans son ouvrage les changements historiques que la légende a subis pendant l'époque Malla (1200–1768)[14]. Dans toutes les versions de la légende se trouve un certain nombre de traits communs. Pour commencer relevons que la statue de la divinité a été amenée dans des conditions difficiles de l'extérieur par le roi avec l'aide de son guide spirituel. Or la plupart des divinités népalaises sont indiennes mais elles sont considérées comme des divinités du pays et cela se traduit dans le culte et dans la légende. Même la déesse royale Taleju est venue de l'extérieur, de l'Inde aussi; mais il s'agit là d'un événement que

[13] Locke, J. F., *op. cit.*, chap. «The Jawalakhel Festival and the showing of the *bhoto*» pp. 273–278.

[14] Locke, J. F. *ibid.*, pp. 405–445. Unbescheid, G. *Kānphaṭā. Untersuchungen zu Kult, Mythologie und Geschichte Śivaitischer Tantriker in Nepal.* Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1980. Beiträge zur Südasien-Forschung Südasien-Institut, Universität Heidelberg.

l'on peut considérer comme réellement historique[15]. Parmi des divinités bouddhiques, la tradition locale fait venir de l'est, de Mahācīna, le créateur de la vallée; mais il n'y a pas de fête spécifique pour Mañjuśrī. De Mahācīna aussi serait venu le Buddha Dīpaṅkara qui reçoit un culte des Bouddhistes newar[16]. On doit aussi se souvenir des nombreuses légendes qui présentent le Buddha Śàkyamuni ou tel autre bodhisattva comme un dompteur de serpents (skt.*nāga*) assurant ainsi au pays sa prospérité[17].

Notons aussi que l'introduction de la divinité Avalokitésvara est liée à la nécessité d'interrompre une sécheresse qui ravage le pays depuis douze ans. Selon la conception indienne de la royauté, c'est le roi qui est responsable de la prospérité du pays et de la pluie: il est le dieu Indra sur terre. Dans les représentations indiennes, les *nāga*, serpents des eaux souterraines, contrôlent aussi la pluie. Dans les légendes népalaises d'Avalokiteśvara Rouge c'est parce que les serpents sont liés et incapables d'agir, que le roi doit trouver un moyen de les délivrer. C'est pourquoi il part pour le Kāmarūpa en compagnie de son *guru* Bandhudatta afin de chercher la statue d'Avalokitésvara, divinité capable de délier les serpents. Les dictionnaires identifient Kāmarūpa à l'Assam mais comme son nom l'indique («Qui prend des formes à volonté») il s'agit plutôt d'un pays mythique situé quelque part au sud du Népal. Le *guru* du roi dans la légende est un prêtre bouddhiste (*vajrācārya*). Lui seul connaît et peut accomplir les rites (*sādhana*) qui fixent la divinité dans un vase, un *maṇḍala* ou une statue et la contraignent à agir selon les volontés du *vajrācārya* qui est en même temps un *siddha*. Dans la société newar les *vajrācārya* sont en effet des magiciens capables de maîtriser les mauvais esprits et de jouer le rôle de guérisseurs[18]. Dans la légende, le roi ne peut rien faire dans ce domaine sans son *guru* qui, bien que bouddhiste, joue en réalité le rôle de *purohita* d'un roi hindou.

Il faut insister sur le fait qu'Avalokitéśvara joue son rôle de faiseur de pluie en tant que protecteur du royaume. La protection qu'il accorde est liée au déroulement de la fête et de la procession. Si, malgré cette protection, survient une sécheresse, les Newars, qu'ils soient bouddhistes ou hindous, demandent à un *vajrācārya* (bouddhiste, donc) d'entreprendre des cérémonies spéciales pour faire venir la pluie. De nos jours encore, en cas de sécheresse, les *vajrācārya* font une *pūjā* sur le *maṇḍala* de Varuṇa, divinité dont le rapport avec les eaux est connu depuis les *Veda*[19]. Il s'agit de rites collectifs, souvent organisés par un village ou le quartier d'une ville et auxquels participent surtout les agriculteurs (*jyāpu*).

[15] Vergati, A., Taleju Sovereign Deity of Bhaktapur, *Asie du Sud. Traditions et changements* Paris, C N.R S., 1979. pp. 163–169.

[16] Vergati, A Le culte du Buddha Dīpaṅkara dans la vallée de Kathmandu *Arts Asiatiques*, tome XXXVII (1982) pp. 22–27.

[17] Pal, P. *op. cit.* vol. I, *Sculpture*, pp. 140–142 décrit plusieurs sculptures en pierre qui montrent l'antiquité et la popularité du culte de Nāgarāja: la plus ancienne date du IVe siècle et se trouve dans la cour du temple de Kumbheśvara à Patan

[18] Greenwold, S. M., The role of the priest in Newar Society, dans *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*. éd. J. Fischer, The Hague, Paris, Mouton, 1978.

[19] Vergati, A. *A Sketch Book of Newar Iconography*, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1982, p 53 on trouve le dessin du *maṇḍala* de Varuṇa

Mitra, R., *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar, reprint 1971 donne la description du *maṇḍala* de Varuna dans le texte du *Svayambhu Purāna*: «There was a continuous drought for seven years in Nepal. The drought brought on a famine. The people were dying of starvation. At the request of the king Gunakāmadeva, Śântikara undertook to allay the famine. He drew the figures of a lotus with eight petals, and invoked the Nagas. They came. In the centre of the lotus sat Varuṇa, of a white colour with two hands and seven hoods. On the eastern petal, came the blue coloured Ananta; on the southern petal, Padmaka of the colour of a lotus

Je publie ici l'illustration d'une version inédite de cette légende d'Avalokitésvara rouge. Jusqu'ici on n'a publié aucun texte nous livrant les mêmes détails. Cette version de la légende est peinte sur un rouleau long de 2,20 m. et large de 64 cms. Ce type de peinture, dont on possède d'assez nombreux exemples datant du XVIIe et du XVIIIe siècles, s'appelle en sanskrit *paṭa*. On les expose dans les cours de monastères ou dans les sanctuaires tantriques bouddhiques (*āgama-chē*) pendant le mois de Guñla (Juillet-Août) que les bouddhistes néwar considèrent comme particulièrement sacré et pendant lequel se déroulent des cérémonies très importantes. S. Lienhard, publiant un rouleau semblable mais beaucoup plus long conservé au Musée de Berlin, a expliqué comment à l'aide d'une baguette le récitant signalait et commentait les divers épisodes de la légende représentée par la peinture[20].

Le rouleau que j'étudie ici (Pl. I–IV) est peint avec des dominantes rouges et vertes. Une comparaison avec un rouleau de sujet semblable conservé au Prince of Wales Museum de Bombay (*infra*), daté de 1617 et de facture purement néware, montre l'importance des influences indiennes sur cette peinture. Ces influences sont manifestes dans la conception et le rendu des paysages et surtout dans les costumes, qui sont ceux portés par les princes indiens dans les miniatures de l'Inde du Nord au début du XVIIIe siècle. Par contre les images de divinités parées de bijoux sont purement néwares.

Le musée de Bombay conserve deux peintures néwares dont l'étude m'a beaucoup aidée à comprendre certaines scènes du rouleau que je publie ici. Un rouleau, daté de 1619, illustre des scènes du *Kāraṇḍa-vyūha*, texte très populaire parmi les bouddhistes néwars et qui vante les qualités d'Avalokitésvara. Le second rouleau, daté de 1617, est de composition absolument identique à celui que je commente ici. Il n'en diffère que par le rendu des personnages et des paysages. C'est pourquoi j'en donne ici deux photographies (Pl. V–VI). Il permet d'affirmer que la version de la légende d'Avalokitésvara dont il est ici question remonte au moins au XVIIe siècle. Les deux rouleaux sont signalés par P. Pal[21] qui ne les décrit pas en détail et malheureusement ne déchiffre pas la légende qu'ils portent, ce qui m'aurait été d'un grand secours pour comprendre certains épisodes obscurs. P. Pal indique seulement qu'ils ont été peints en 1619 et 1617 respectivement à la demande de Kāśi-rāja Bharo, habitant de Byam vihāra.

Le rouleau que j'ai choisi d'illustrer et dont il existe des vues en couleur partielles dans *Les*

---

stalk, with five hoods; on the western petal, the saffron coloured Takshaka with nine hoods; on the northern, Vasuki, green, with seven hoods; on the south-west, Sankha, green; on the north-west, Kulka, white, with thirty hoods; on the north-east, the gold-coloured Mahāpadma with as many hoods. But the blue coloured Karkata, who was to have sat on the south-eastern petal, did not come. At the command of Śāntikara, King Guṇakāmadeva brought him against his will from his retreat in the Lake Adhara, to the south of the Gandhavati, by main force. Śāntikara worshipped these Nāgas, and they sent a copious shower. Śāntikara, with the blood extracted from the bodies of serpents, painted the figures of these Nāgas as seated on a lotus and placed the picture in a city, named Nāga-pura founded on the occasion, and consecrated it. The worship of the Nāgas in this form was declared to be an antidote to famine and droughts." p. 253.

Lévi, S. *op. cit.*, vol. I, vol. 322–323.

[20] Lienhard, S., *Die Legende vom Prinzen Viśvantara. Ein Nepalesicsche Bilderrolle aus der Sammlung des Museums fur Indische Kunst, Berlin*, Berlin, Museum für Indische Kunst, 1980.

[21] Pal, P. Paintings from Nepal in the Prince of Wales Museum, in *Prince of Wales Museum Bulletin*, n°10 (1967) pp. 1–27 mentionne les peintures concernant Avalokiteśvara (pp. 10–11) sans donner une analyse de leur contenu ni une traduction de la légende.

Royaumes de l'Himālaya[22] a été exécuté en 832 *Nepali saṃvat* = 1712. Cette date se trouve dans la troisième ligne de l'inscription: la statue de Lokeśvara était abîmée et la fête ne pouvait donc avoir lieu. Un nommé Bhīma Bharo l'a fait réparer et la procession a pu avoir lieu. La peinture commémore l'événement. On remarquera en bas à gauche un panneau représentant dix personnages rendant hommage à la statue d'Avalokiteśvara rouge portée sur le char de procession. Des inscriptions nomment ces personnages. Il y a là Mahendra Malla, son fils Yoga Narendra Malla et Śrīnivāsa Malla. Nous savons que le roi de Patan Śrīnivāsa Malla, dont Avalokitésvara rouge était l'*iṣṭā devatā* avait décidé que le bain rituel, moment très important de la fête, devait avoir lieu en présence du roi[23]. Or une chronique newar signale que «le premier jour de la quinzaine sombre du mois de Caitra (Mars-Avril de 832 N.S. = 1712), lorsque le moment fut venu de la baignade cérémonielle de Buṅga Deo (= Avalokitésvara rouge), le roi Mahendra Malla resta à Kathmandu. Finalement la cérémonie eut lieu sans lui. Il ne se rendit pas non plus à la fête à Buṅgamati. En conséquence l'image a été ramenée en son absence.»[24] Le peintre a cependant tenu à représenter le roi et la cour (à Patan, il est vrai), parce que sans leur présence la cérémonie n'eût pas été complète, et peut-être parce qu'une scène semblable figurait sur le rouleau de 1617.

L'interprétation des scènes des rouleaux de 1617 et 1712 est souvent difficile. La légende newari ne donne pas toutes les indications et précisions que j'aurais souhaité avoir. Celle du rouleau de Bombay (1617) n'a été ni transcrite ni déchiffrée. Celle du rouleau de 1712 est écrite en un vieux newari elliptique, sur le plan sémantique comme sur le plan syntaxique. La transcription de l'inscription (p. 302) a été faite par Thakur Lal Manandhar. J'en ai établi la traduction (p. 303) après de longues discussions avec Srī Bhadri Vajrācārya, mais des incertitudes demeurent, en particulier pour la partie droite du deuxième registre. L'examen du rouleau de Bombay (Pl. V–VI), de contenu identique mais parfois mieux conservé, m'a aidée à mieux comprendre certains détails et il m'est ici agréable de pouvoir remercier M. Sheti, conservateur au Prince of Wales Museum de Bombay, grâce à qui j'ai pu obtenir des photographies de ce rouleau et l'autorisation de les publier. Les autres éléments d'explication dont je disposais étaient les descriptions publiées de la fête de Patan et Bungamati, des notes de terrain prises en 1978 et 1981 grâce à des missions du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Paris X-Nanterre et des conversations avec les érudits néwars, principalement ceux dont je viens de citer les noms.

Pour faciliter la compréhension des scènes, je donne d'abord une *synopsis* des épisodes. Le panneau est divisé en deux parties par un large bandeau orné de fleurs. Chacun des trois registres du rouleau est ainsi divisé en deux parties (gauche et droite) dont il est clair, aussi bien à l'examen de ce rouleau qu'à l'examen d'autres peintures utilisant ce procédé de partition[25], qu'elles réunissent des épisodes ayant une unité thématique. Il y a en tout six grandes séries d'épisodes. En haut à gauche deux rois du Magadha (*dixit* la légende),

[22] *Les Royaumes de l'Himālaya* (éd A. W. Macdonald) Paris, Imprimerie Nationale, 1982, p. 204, ill. 31 et p. 207, ill. 35.

[23] Locke, J. F. *op. cit.* p. 314.

[24] *Pūrnimā* 12, «Aprakasit Thyasaphu», n°12, p. 31–33 et Locke, J. F., *op. cit.*, p. 317–318.

[25] Pal, P., *op. cit.*, vol. II, chap. "Narrative paintings" p. 94–114 publie plusieurs rouleaux du XVII et du XVIIIe siècle où les scènes sont séparées par des bandeaux avec des fleurs ou des arbres; chaque partie est une unité thématique (ill. 140, 142, 145, 150). Cette technique est très ancienne au Népal; elle a été utilisée pour la peinture des couvertures des livres dès le XIe siècle (ill. 22 et ill. 39).

Dharmaketu et son fils Candraketu, accomplissent des rites prescrits aux rois. En haut à droite, ils se combattent et le pays connaît sécheresse et désolation.

Le second registre est à bien des égards énigmatique. A gauche, deux moines et deux femmes sont partis au paradis d'Amitābha dont ils ramènent le compatissant Avalokiteśvara; revenus sur terre, ils délibèrent avec un roi qui porte la coiffure des rois du Népal. A droite, les deux moines sont châtiés dans l'enfer de Yama; puis l'un de ces deux moines se trouve dans un palais sur un lit, en galante compagnie; enfin l'eau jaillit de la colline de Svayaṃbhunāth: la sécheresse est terminée; la prospérité est revenue.

En bas à gauche le panneau illustre la procession de Patan; à droite sont représentés la consécration de la statue et le bain rituel auquel j'ai fait allusion plus haut.

La description détaillée des divers épisodes a été faite en fonction d'une numérotation fictive de ceux-ci. Un chiffre romain (I,II,III) indique le registre; une lettre (a, b, c...) la place de l'épisode dans ce registre en partant de la gauche (pour le spectateur).

En I a, deux rois accompagnés de leurs épouses, sur un char tiré par des dragons et précédés d'Avalokiteśvara rouge, rendent hommage à Amitābha, le chef de la famille (*kula*) d'Avalokiteśvara. Amitābha, de couleur rouge, est assis sur un paon, son véhicule habituel[26]. Les deux rois sont couronnés (*mukuṭa*). Le premier, légèrement plus grand, le père, est de peau très blanche; l'autre, qui semble être le fils, a le teint foncé et porte des vêtements de couleur plus sombre. En I b, les deux mêmes rois accomplissent le rituel d'*aṣṭamī-vrata* en l'honneur d'Amoghapāśa (graphie néware: *Amukapāśa*) Lokeśvara représenté en médaillon. En I c, le *mahārṣi* et le *guru* (du roi) écoutent avec les deux rois et leurs épouses le «dharma de Lokeśvara» (*dixit* la légende). Le grand *ṛṣi* porte un livre à la main; le *guru* est barbu. En I d, ce même *guru* et les deux rois agenouillés rendent hommage à une image d'Avalokiteśvara rouge.

La première partie du registre haut est donc centrée sur le culte royal d'Avalokiteśvara ici adoré sous sa forme d'Amoghapāśa («celui dont le lacet est infaillible»). Son culte était très populaire. Nombreuses sont les oeuvres d'art qui le représentent. Plusieurs peintures du XV[e] et du XVIè siècles le représentent de couleur blanche (comme ici), avec six ou huit bras (comme ici). Il tient dans ses mains, à gauche (droite du spectateur) un nœud coulant, un lotus épanoui et un vase; à droite un rosaire et un joyau; l'une des mains droites fait le geste de faveur (*vara-mūdrā*).[27]. Dans certaines peintures Amoghapāśa est représenté sous l'apparence d'un ascète, avec une peau de tigre autour des reins et une peau d'antilope noire sur l'épaule gauche; sa coiffure est ornée d'une représentation d'Amitābha rouge[28]. Son culte est encore très populaire. Il est célébré le huitième jour de chaque mois, d'où le nom d'*aṣṭamī-vrata* donné à la cérémonie. Celle-ci se déroule dans l'un des douze *tīrtha*[29] de la vallée. Le lieu de résidence des participants à la cérémonie ne compte pas: le prêtre réunit ceux qui souhaitent participer à cette cérémonie et leur fixe la date et le lieu de la célébration du rituel. En dehors des *tīrtha*, ce rituel est encore célébré chaque mois le huitième jour de la quinzaine claire, dans le

[26] Mallmann, M. Th *Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique* Paris, C.N.R.S., 1975, p. 95 et p. 106

[27] Pal, P The Iconography of Amoghapāśa, dans *Oriental Art*, XII, 4 (1966) pp. 234–239 et XIII n°1 (1967) pp. 20–27

Mallmann, M Th., *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara* Paris, PUF, 1967, pp 168 170 donne une bonne description de l'iconographie d'Amoghapāśa Lokeśvara

[28] Mallmann, *op cit*, p. 105.

[29] Lévi, S., *op cit*. pp. 325–329.

monastère de Bungamati, résidence de Lokeśvara[30]. Au cours de cette cérémonie, on dessine un *maṇḍala* spécial, à fond rouge et lignes blanches, le même que l'on discerne en I b à côté de l'image d'Amoghapāśa[31]. Le rituel d'*aṣṭamī-vrata* comprend un sacrifice sur le feu (*homa*) visible en I b; ce *homa* est effectué normalement par un *vajrācārya*. Ce *vajrācārya* est ici représenté en ascète (chignon, boucles d'oreille, rosaire) et porte dans la légende le nom de *mahārṣi* (*mahārikhı-na* en graphie néware). *Rṣi*, selon les Tibétains, se disait des prêtres célébrant un *homa* et des *vajrācārya* m'ont affirmé qu'autrefois, lors des grandes cérémonies, ils portaient le costume des *yogin*[32].

Dans la partie droite du premier registre (I e) deux rois se font la guerre. Ils s'affrontent chacun sur un char dont l'un est tiré par des éléphants, animal royal par excellence, l'autre par des chevaux. Au centre, Avalokiteśvara (s'interpose?). En I f, nous voyons le champ de bataille: chiens et corbeaux dévorent les morts.[33] En I g, une fontaine asséchée symbolise la sécheresse qui frappe le pays. En I h, les deux rois délibèrent sur ce qu'ils doivent faire pour arrêter la sécheresse.

Cette série d'épisodes lie donc, dans un rapport de cause à effet, la guerre que se livrent deux rois, père et fils, et la sécheresse qui dévaste le pays. Cette sécheresse dure douze ans, chiffre traditionnel pour les grandes calamités qui résultent de la conduite *adharmique* d'un roi[34]. Le type de fontaine figuré en I g est typiquement néwar, mais les costumes des rois et des soldats, les chars sont indiens: or la légende précise que ces évènements se passent au Magadha, donc théoriquement au Bihar. Ce nom renvoie probablement à un passé mythique: la scène se déroule en des temps très reculés, à un moment où la vallée de Kathmandu était supposée faire partie intégrante de l'Inde Gangétique. La vie du Buddha, la légende d'Aśoka ont fourni ce nom de Magadha aux bouddhistes néwars comme nom de pays glorieux, ancien, et dirigé par des rois puissants. Plus intéressant est le nom des rois: Dharmaketu («qui a pour drapeau le Droit et la Religion») et Candraketu («qui a pour drapeau la lune»). Ces noms n'apparaissent pas dans les versions tardives publiées de la légende d'Avalokiteśvara rouge. Rappelons que dans celles-ci la sécheresse est provoquée par le fait que les serpents, divinités des eaux, sont «liés» par Gorakhnāth; le roi Narendra Deva (643–679), avec l'aide de son *ācārya* Bandhudatta, ramène au Népal la statue d'Avalokiteśvara et fait ainsi cesser la sécheresse. Ici pas de serpents, pas de Gorakhnāth, pas de Narendra Deva. Mais le nom de Candraketu n'est pas inconnu. C'est un des rois légendaires dont le règne aurait précédé celui de Narendra Deva. Sylvain Lévi rapporte à son sujet la légende suivante: «Candraketu, qui

[30] Locke, J. F. *op. cit.* p. 259.

[31] Macdonald, A. W. et Vergati Stahl, A. *Newar Art. Nepalese Art during the Malla Period*, Warminster, Aris and Phillips, 1979, p. 42, ill. 108 et ill. 109.

[32] *Critical Pali Dictionary s.v.*
Le mot pali *isi* (skt. *ṛṣi*) est une désignation respectueuse pour certains proches du Buddha et parfois du Buddha lui-même. Les lexiques tibétains donnent pour l'équivalent du mot skt. *ṛṣi* le tibétain *draṅ-sroṅ* et glosent «lama qui offre un *homa*». Il est clair que le mot lama est ici seulement l'équivalent du mot sanskrit *ācārya* et que l'explication tibétaine du mot témoigne d'une habitude indienne et népalaise d'appeler *ṛṣi* les *vajrācārya* lorsqu'ils célèbrent un *homa*.

[33] Dans les représentations populaires des Néwar les chiens et les corbeaux sont les messagers de la mort de Yamarāja. Chaque année au mois d'octobre (*kartik*) on célèbre une *puja* pour les chiens et une autre pour les corbeaux. Les chiens sont identifiés à Bhairava. Voir Nepali Singh, G. *The Newars. An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community*, Bombay, United Asia Publications, 1966. p. 329.

[34] Biardeau, M. Etudes de mythologie hindoue IV *BEFEO* LXIII, 1976, pp. 151–152.

manque aussi à Kathmandou, [ne règne pas à Kathmandu] règne à une époque de troubles; des ennemis attaquent le pays de toutes parts et pillent le peuple. Accablé de douleur, le roi s'enferme aves ses deux épouses et passe douze ans à gémir sur son infortune. Un secours surnaturel, dû à l'intervention du *vajrācārya* Bandhudatta, rend la prospérité au pays; les rois qui avaient dévasté le Népal restituent leur butin. Parvenu à la vieillesse, Candraketu Deva passe la couronne à son fils Narendra Deva et monte au ciel.»[35]

La légende que rapporte S. Lévi a des rapports certains avec ce que représente le rouleau: il n'y est pas question de sécheresse, mais le nom du *vajrācārya* Bandhudatta se retrouve dans les légendes «traditionnelles» sur cette sécheresse. Le roi sous lequel se produit, mais aussi cesse, cette sécheresse est, chez S. Lévi, Candraketu. Sur notre rouleau, il n'est pas précisé auquel des deux rois ce bienfait est dû, et il est difficile de reconnaître Candraketu: les deux rois, père et fils, ont le même costume et les mêmes traits. Mais en I a et I b, les deux rois sont représentés l'un derrière l'autre. On peut supposer que celui qui est devant, et qui par ailleurs est plus grand, est le père. Or un autre détail signifiant (*lakṣaṇa*) semble être la couleur du visage (puisque les vêtements changent): Candraketu a le visage de couleur sombre. Ceci est confirmé par l'examen de I e: Dharmaketu, nommé le premier dans la légende, doit être à gauche; Candraketu, nommé le second, doit être à droite: or le personnage de gauche a le visage de couleur claire, celui de droite le visage de couleur sombre. Je considère donc que Candraketu a le visage sombre et j'utiliserai ce détail pour tenter d'expliquer l'énigmatique deuxième registre.

En II a, nous voyons une représentation du couple enlacé Bhairava-Śaktī. Bhairava que les Bouddhistes de la vallée appellent Mahākāla a sa statue dans l'entrée de tous les monastères bouddhiques néwars et il figure souvent enlacé avec sa Śaktī sur les peintures et sculptures bouddhiques[36]. II b montre le paradis d'Amitābha. II c représente le Buddha Amitābha, regardant à droite, donc II d. En II d, Avalokiteśvara, deux moines et deux femmes sont assis sur un char céleste (*vimāna*), dont le *lakṣaṇa* est le nuage qui le porte. En II e, un roi et son épouse trônent devant le moine assis, suivi de ses deux épouses.

La première partie du deuxième registre est donc consacrée à l'intervention d'Avalokiteśvara quittant le paradis d'Amitābha pour venir sur terre. Mais le détail des faits reste obscur car la légende n'est pas suffisamment explicite. Elle donne le nom des divinités figurant dans le paradis d'Amitābha, détail important destiné à éviter au «récitant» une perte de mémoire. Les dieux de ce paradis sont réunis autour d'un monument à toit en *śikhara* à l'intérieur duquel se trouve l'image d'Avalokiteśvara rouge. Il est representé sous sa forme humaine, image identique à celle qui est sortie en porcession à Patan. Ce monument est tout à fait semblable à l'actuel sanctuaire de Bungamati. La peinture de Bombay de 1617 montre un autre type de monument (Pl. V–VI). L'actuel témple en forme de *śikhara* de Bungamati a été reconstruit au XVII[e] siècle. La liste des dieux n'appelle pas de commentaire particulier: selon mes informateurs, elle est traditionnelle et reprise d'un texte très populaire au Népal, le *Kāraṇḍa-vyūha*.

[35] Lévi, S *op. cit* vol II, p 172

[36] Shepherd Slusser, M *op cit* p 291. "In his role as defender and guardian, Mahākāla is one of the chief protectors of all the other Valley gods, a task he shares with Sankata Bhairava of Te-bahal, Kathmandu. .. Conceptually related to Bhairava, from whom he probably derives, the Buddhist deity is teamed with Bhairava in practice, shares aspects of his iconography, and the name Mahākāla, one of Bhairava's epithets."

Avalokiteśvara sous la forme de Mahākaruṇa est représenté descendant du ciel sur le véhicule des dieux, le *vimāna*. A la suite de quelle intervention vient-il sur terre? La légende, qui parle de moines (*bikhu*) et de nonnes (*bikhuni*), ne donne pas les précisions que l'on souhaiterait avoir: l'expression du pluriel en néwari est flottante et la légende ne donne pas le nom de(s) *bikhu* ni des *bikhuni*. Les traits du visage ne sont pas individualisés non plus. Il n'y a donc aucun indice qui permette de mettre en rapport cet épisode avec ceux du premier registre. Mais ce rapport doit exister, et on peut essayer de l'imaginer. On peut penser que l'un des rois (peut-être les deux) s'est retiré dans un monastère et que c'est ensuite sur son intervention qu'Avalokiteśvara est revenu sur terre. Rapellons ce qu'écrit S. Lévi à propos de Narendra Deva, le roi qui aurait amené à Bungamati la statue de Lokeśvara rouge: «Narendra Deva ne garde que sept ans le pouvoir royal, juste assez pour bâtir quelques vihāras; puis, s'étant détaché des choses du monde, il abdique et entre au couvent. Son fils aîné Padma Deva et son puîné Ratnadeva l'y avaient précédé. C'est là que Vara Deva vient le supplier de sauver le Népal que la sécheresse dévore (ici l'épisode de Narendra Deva et Bandhudatta). Narendra Deva en mourant lègue à ses deux filles sa couronne, avec une copie de la Prajñā-pāramitā, et son âme passe dans le pied gauche de Matsyendra Nātha.»[37] Il ne serait pas difficile d'interpréter cette partie gauche du deuxième registre en fonction de cette légende, donnée par une chronique *bouddhique*. Mais la légende de notre rouleau donne en règle générale les noms des dieux et des personnages. Si un nouveau personnage, aussi important que le roi Narendra Deva intervenait, on s'attendrait à ce qu'il fût nommé. On verra aussi que le ou les moines représentés en II d sont peut-être les personnages qui subissent le châtiment de leurs mauvaises actions dans l'enfer de Yama en II d. Ceci semble aussi exclure Narendra Deva. Il faut donc chercher un personnage déjà nommé dans la légende. Le choix est limité à Candraketu et Dharmaketu. Candraketu est connu comme «sauveur» du Népal dans une circonstance semblable (*supra*, p. 296). Or le personnage représenté derrière Avalokisteśvara sur le *vimāna* a le visage de couleur sombre. Ce pourrait donc être Candraketu. Mais qui est le deuxième personnage? Les femmes pourraient être les épouses du moine (Candraketu?): on sait que depuis fort longtemps les moines néwars sont mariés[38]. Quant à Avalokiteśvara, son apparence est exactement celle qu'il a en I a, où la légende donne son nom. Il n'y a donc aucun doute sur son identité.

L'interprétation des scènes suivantes est plus difficile encore. Qui sont ce roi du Népal qui apparaît soudain en II c, et que la légende ne nomme pas, et ce moine qui lui fait face? Certains détails sont importants: le moine est de couleur sombre, comme Candraketu en I, comme le moine du *vimāna* d'Avalokiteśvara; il porte des bijoux; il est suivi de deux femmes (qu'on songe aux deux épouses de Candraketu dans le texte de S. Lévi) et d'un personnage portant le chignon des ascètes dans le rouleau 1617. Quant au roi, ce n'est pas un roi du Magadha: il porte le costume et la coiffure traditionnels des rois Malla, ceux qu'on peut voir par exemple sur la peinture datée de 1643 et qui représente le roi de Kathmandou Pratapa Malla (1644–1674) pesant son fils contre de l'or[39]. Sur le rouleau de Bombay, daté de 1617, le roi ne porte ni turban ni couronne, mais lui aussi tient un livre en la main. Ce détail est donc

[37] Lévi, S., vol. II, pp. 164–165.

[38] Snellgrove, D., *Buddhist Himâlaya*. Oxford, B. Cassirer, 1957. Chap. "Buddhism in Nepal" pp. 91–120.

[39] Cette peinture a été publiée dans Pal, P. *op. cit.* vol. II, p. 157 et ill. 220 et dans *Les Royaumes de l'Himālaya*, p. 206, ill. 33.

important. On peut le rapprocher du livre figuré en I c dans la main du grand *ṛṣi* dont la légende nous dit qu'il écoute le «dharma de Lokeśvara», c'est à dire les rites à faire en son honneur et dont on voit une illustration partielle en I d. On peut donc supposer qu'une fois Avalokiteśvara amené sur terre par le moine, le roi prend l'édit instaurant la fête et que ses instructions sont symbolisées par le livre qu'il tient en la main. Mais tout ceci est supposition et reste obscur.

Plus obscure encore est la partie droite du deuxième registre. En II d, Yama, le souverain des Enfers, et son serviteur Yamadūta, «Messager de Yama», châtient les deux moines que regardent deux femmes. En II e, l'un de (ces deux?) moines est couché sur un lit dans une maison ou un palais, en compagnie de son épouse. En II g l'eau jaillit de la montagne de Svayaṃbhunāth (newari *go-śṛṅga*) où sont réunis les dieux; deux paysans (*jyāpu*), l'un de peau noire, l'autre de peau blanche, la recueillent.

En II g, la situation est manifestement revenue à la normale. Les dieux ont repris leur place sur la colline sacrée de Svayaṃbhu, l'eau coule à flots; les péchés ont disparu (*nirmala*, dit la légende). Parmi les dieux figurés sur Svayaṃbhunāth, autour de Lokeśvara rouge, il y a aussi Mañjuśrī créateur de la vallée, en cet endroit précisément[40], et Gaṇeśa, dieu extrêmement populaire dans la vallée, et dieu de la prospérité matérielle. La grille d'interprétation que j'ai adoptée, et qui repose sur l'idée d'une unité thématique de chaque moitié de registre, m'incite à considérer que les deux épisodes qui précédent II g (II d, scène dans les enfers; II e, scène érotique) ont un rapport avec ce retour à la normale. II d serait le châtiment des coupables, II e le retour du roi-moine dans son palais. On aurait donc une séquence *dharma* (châtiment dans les enfers), *kāma* (scène érotique), *artha* (l'eau et les paysans). Mais je ne comprends pas pourquoi le (ou les) moines qui ont ramené, apparemment, Avalokiteśvara sur terre pour faire cesser la sécheresse sont torturés dans les enfers, ni pourquoi l'un des moines que l'on voit torturés dans les enfers, en II d se retrouve ensuite en galante compagnie dans un lit en II e. Le rouleau de 1712 est légèrement abîmé en cet endroit, mais la scène est claire sur le rouleau de Bombay: dans les deux cas il s'agit d'un seul et même personnage. Quant au texte de la légende, il est tellement elliptique que j'ai quelques doutes sur ma traduction de la deuxième partie de la deuxième ligne.

Si obscur que soit pour nous le rapport avec les événements qui précédent et ceux qui suivent de l'épisode des enfers (II d), cet épisode n'en est pas moins plein d'enseignements. On y voit le souverain des enfers Yamarāja et son serviteur Yamadūta torturer deux moines dont la légende nous dit qu'ils ont fait de mauvaises actions. Le rôle des femmes n'est pas clair. Yama, dans tout le monde indien et pour les bouddhistes néwars aussi, est chargé de punir ceux qui ont fait des mauvaises actions; il porte aussi le nom de Dharmarājā. Mais il a au Népal des liens particuliers avec Avalokiteśvara. Une des versions de la légende de l'Avalokiteśvara blanc de Jana Bāhā, à Kathmandou fait de Yama le guide spirituel d'Avalokteśvara[41]. Le premier étage de Tā Baha, le temple où réside Avalokiteśvara rouge à Patan, est décoré de plusieurs images de Yamadūta. La scène de châtiment dans les enfers n'est donc pas une simple scène de châtiment: dans l'esprit des bouddhistes néwars, il existe aussi un rapport – très difficile à préciser, il est vrai – entre cette scène et le compatissant Avalokiteśvara.

[40] Lévi, S. *op. cit.*, vol. II.

[41] Locke, J. F. *op. cit.*, pp. 152–153

Le texte de la légende ne semble pas correspondre exactement à la représentation du rouleau: sur celui-ci Yamadūta, blanc, châtie un des moines à coups de marteau; Yamarāja, rouge, lève son épée au-dessus d'un deuxième moine emprisonné par un serpent (*nāga*). Dans la version la plus connue de la légende d'Avalokiteśvara, ce sont les serpents qui sont liés, et la sécheresse est la conséquence de cette «ligature» (*supra*, p. 297).

Mais ici le serpent n'est pas lié; il est l'instrument de châtiment. Il n'est pas cause de sécheresse; au contraire il intervient seulement dans l'épisode finale de la légende, au moment où l'eau va à nouveau jaillir. J'ai déjà donné des exemples du rapport entre serpents et pluie (*supra* p. 291). Les serpents sont toujours associés au monde souterrain. Le roi Pratapa Malla de Kathmandu (1641–1674) qui, pendant une grande sécheresse, est descendu à la place d'un *vajrācārya* dans une grotte de Svayambhu, Śāntipura. De nos jours les prêtres bouddhistes descendent dans certaines grottes près de Svayambhunath et invoquent les divinités ophidiennes de la vallée pour obtenir la pluie. La chronique raconte que le roi Pratapa Malla après une lutte acharnée avec les démons, a réussi à prendre un livre écrit avec le sang des serpents. Dès qu'il fut sorti, il s'est mis à pleuvoir. La divinité invoquée par Pratapa Malla, roi hindou, comme tous les rois de la Vallée n'est pas Avalokiteśvara mais Śiva accompagné de son épouse Śakti[42]. L'histoire du roi Pratapa Malla est particulièrement significative: le roi peut se substituer à un prêtre et il peut faire cesser la sécheresse sans l'aide d'un guide spirituel. Il agit en maître absolu. Comme dans la peinture de 1712 le roi descend dans le monde souterrain où habitent les *nāga*.

Le troisième registre représente la procession d'Avalokiteśvara. La légende indique que la statue avait été endommagée; la procession ne pouvait donc avoir lieu. La réparation fut effectuée aux frais d'un personnage dont le nom a disparu au début de la 3° ligne, mais pourrait être Bhīma Bharo dont il est question à la fin de la ligne. *Bharo* est en effet une épithète de bienséance. Le commanditaire de la peinture de Bombay était Kaśirāja Bharo et un Tibétain traduisait Bharo par «riche»[43]. Une fois la réparation faite, le *guṭhi* du temple de Buṅgamati a pu procéder aux préparatifs de la procession de NS 832 (1712) que représente le troisième registre. Le premier épisode (III a) a disparu, mais peut être restitué par comparaison avec le rouleau de Bombay: c'est le *maṇḍala* du dieu-Lune Candra, très populaire chez les Néwars. L'allusion à Candraketu est claire: Candra ne joue aucun rôle dans la légende d'Avalokiteśvara. En mettant l'image au début du registre on rend aussi hommage à la victoire du roi.

En III b deux rois Mallas et leurs épouses assistent à une *pūjā* célébrée par un *vajrācārya* qui porte un casque de métal[44]. En III c les rois et la cour (les noms sont donnés dans la légende) regardent l'arrivée du char, figuré en III c. A droite du bandeau fleuri, en III d, est figurée la cérémonie de la *kalaśa-pūjā* et en III e le bain (*mahā-snāna*) de la statue en présence de musiciens. Les différences avec la cérémonie que décrit en détail J. Locke[45] sont minimes. L'organisation du récit semble ici obéir à un principe spatial plus que chronologique.

[42] Regmi, D. *op. cit.* vol. II, p. 77.

[43] Biography of Dharmasvamin, XII, p. 37 «ba'-ro signifie en népali «riche» (tibétain *phyug-po*)». Le mot n'existe pas dans le dictionnaire de Jørgensen, H. *A Dictionary of the Classical Newari*, Købehavn, Levin, 1936.

[44] Locke, J. F. *op. cit.* p. 224, ill. 33.

Béguin, G. A propos d'une tiare d'officiant bouddhique, dans *La revue du Louvre et des Musées de France*, 3, (1984) XXXIV, pp. 176–183.

[45] Locke, J. F. *op. cit.* pp. 262–273.

Les événements se lisent de droite à gauche, afin que le char puisse arriver à gauche devant la cour agneouillée.

La cérémonie commence par une *kalaśa-pūjā* III d. Un *vajrācārya* retire le dieu de sa statue et l'enferme dans une grande urne (*kalaśa*) d'argent. Il consacre en outre huit pots d'argent plus petits, deux pour le bain et six qui contiennent des divinités protectrices dont le nom n'est jamais révélé. Désormais, la divinité n'est plus dans la statue, mais dans l'urne d'argent qui reste dans le temple de Tā Baha à Patan. La statue est transportée dans un autre quartier de Patan, à Lagaṅ Khel, placée sur une estrade et baignée (je devrais dire «douchée») par des Nyekhus (membres de la caste néwar des peintres d'images religieuses) en présence du *vajrācārya* et du roi venu en cortège. C'est la scène que l'on voit en III e. La statue est sur la plate-forme; à droite, le roi et sa famille agenouillés, suivis de musiciens; à gauche, le *vajrācārya*, agenouillé aussi.

Après l'avoir baignée, les Nyekhus rapportent la statue à Tā Baha et la repeignent pendant deux semaines. Puis elle est à nouveau consacrée par un *vajrācārya* de Bungamati: celui-ci fait à nouveau passer la divinité de l'urne d'argent, où elle se trouvait, dans la statue remise à neuf, où elle va désormais résider. Cette cérémonie nécessite un grand pot d'argile et 63 petits pots dont 18 seulement sont figurés sur l'image III d. C'est une *kalaśa-pūjā*, qui précède le rite de mariage non représenté sur notre rouleau, mais auquel la légende fait allusion. Le mariage fait partie des *daśa karma*, «dix actes rituels» accomplie lors de la consécration d'une statue. Ce sont les dix *saṃskara*, rites qui jalonnent la vie d'un individu. Le neuvième (*pāṇi-graha* ou *vivāha*) correspond au mariage des jeunes filles néwares à une divinité (newari *ihi*), rite probablement très important puisque la légende le mentionne expressément. Précédemment avait eu lieu un autre *saṃskāra* dont j'ai déjà parlé, le *barha tayegu*, pendant lequel la statue est enfermée dans le noir et qui correspond à la réclusion que subissent les jeunes filles néwares au moment de leur première menstruation (*supra*, p. 290).

La procession elle-même, qui à lieu maintenant en *Vaiśakha* (avril-mai), et qui eut lieu en Śrāvana (juillet-août) 1712, arrive après un délai plus ou moins long (qui dépend du fait que le char casse ou non et d'autres incidents) à Jawalakhel de Patan où a lieu la dernière partie de la fête, celle qui est aujourd'hui la plus importante: en présence du roi, on y montre la chemise (*bhoto*) de Matsyendranāth. La présence de la cour en III c assure que c'est bien l'épisode final de la procession qui est représenté. Mais on ne voit pas la chemise de la divinité, ni aucun détail qui pourrait faire penser à cette cérémonie. Sur l'image que j'appelle III d, on voit seulement à droite le char de Mīnanātha, à gauche celui d'Avalokiteśvara, tels qu'ils existent encore aujourd'hui, l'un suivant l'autre, le plus petit (de Mīnanātha) derrière le plus grand. Chacune des roues représente un Bhairava. Le timon du char est le *nāga* Karkoṭaka; à son extrêmité est figuré le masque de Hayagrīva («à cou de cheval»), un Bhairava qui, comme Avalokiteśvara, appartient à la famille (*kula*) d'Amitābha. Le char d'Avalokiteśvara est arrêté devant le *guru* du roi assis devant l'épée royale. Des personnages grimpent sur le *śikhara* du char d'Avalokiteśvara, probablement pour apporter au personnage juché tout au sommet de celui-ci les fleurs, etc., qu'on le voit jeter à la foule. Aujourd'hui cette cérémonie n'a pas lieu à Jawalakhel, mais à Pode Tole, un mois avant que le char ne se dirige vers Jawalakhel. Un membre du *guṭhi* grimpe au sommet du char et, comme le montre l'image III c, jette sur la foule du riz, des fleurs, de la poudre rouge, des sucreries, des pièces de monnaies et une noix de coco. Qui se saisit de cette noix de coco est assuré d'avoir un fils dans l'année. Il est impossible de savoir si III c est un raccourci montrant à la fois ce qui se

passe à Jawalakhel et ce qui se passe à Pode Tole, ou si autrefois la procession se terminait par la distribution de fleurs, monnaies etc. J'aurais plutôt tendance à pencher pour cette dernière solution puisque la peinture ne montre pas la cérémonie jugée aujourd'hui la plus importante, celle qui attire la foule venue de toute la vallée, l'ostentation de la chemise de Matsyendranāth. Rien de tout cela non plus sur le rouleau de 1617, pas d'ostentation, mais pas non plus de distribution. Au sommet du char il y a seulement une image d'Avalokiteśvara blanc.

L'analyse à laquelle je viens de procéder, bien qu'elle ne suffise pas à trouver tous les détails de cette nouvelle version de la légende d'Avalokiteśvara , révèle pourtant des faits importants. Je rappelle d'abord que cette peinture a été commandée par le *guṭhi* de Bungamati, c'est-à-dire par l'association de religieux bouddhistes spécialement chargés du culte d'Avalokiteśvara rouge. De Bungamati vient, par exemple, le *vajrācārya* chargé des *kalaśa-pūjā* préliminaires à la procession. La version que je viens d'étudier est donc la version officielle du *guṭhi* de Bungamati. Elle a avec les versions précédemment connues quelques points communs: sécheresse de douze ans, rôle du roi responsable de la prospérité du pays, rôle du *guru* du roi, déroulement de la fête et de la procession. Mais les différences sont bien plus considérables. Que le roi concerné ne soit pas Narendra Deva importe peu. Ce qui est frappant, c'est l'exclusion de tout épisode ou incident concernant Goraknāth, Matsyendranāth, l'ostentation de la chemise de la divinité. Ici c'est la guerre entre les rois qui provoque la sécheresse et «les malheurs» et non pas les *nāga*. En 1712 le *guṭhi* de Bungamati conservait une version de la légende d'Avalokiteśvara sans allusion aucune à l'intervention de Goraknāth mais où les ascètes ont un rôle certain dans le culte rendu à d'Avalokiteśvara. Si on en juge d'après la peinture de 1617 nous pouvons affirmer que les ascètes sont des *kānphaṭā* car ils ont des oreilles allongées percées par des longues boucles d'oreilles selon la mode des *nātha*. A deux reprises dans l'inscription de la peinture de 1712 on trouve le mot *nātha* associé au nom de Lokeśvara. La première inscription qui montre la présence des ascètes *nātha* dans la vallée de Kathmandu date du XIVe siècle; elle se trouve à l'intérieur de Kāṣṭhamaṇḍapa à Kathmandou[46]. Mais l'influence des *nātha* et leur activité religieuse a connu un grand développement seulement au XVIIe siècle. On peut supposer que l'association des ascètes au culte d'Avalokiteśvara-Bunga Dyo a été bien antérieure à la transformation de la légende et de la divinité Avalokiteśvara – Bunga Dyo en Matsyendranātha. Il est fort probable que la transformation eut lieu à la fin du XVIIIe siècle quand pendant le règne de Prithivi Narayan Shah, premier roi de la nouvelle dynastie Shah et conquérant de la vallée en 1768, le culte des *nātha* a pris un nouvel essor. Tout cela explique pourquoi la version hindouisée de la légende a fini par prévaloir sur la version bouddhique. On peut en déduire que si la légende d'Avalokiteśvara est incontestablement très ancienne, la version qui en est aujourd'hui donnée est sans doute relativement récente.

[46] Unbescheid, G. *op. cit.*, chap. III «Der Kult der Kānphaṭā Yogis im Kathmandutal» pp. 82–129

Première ligne

sva ... bhumi ... nehmaṃ ... nehmaṃśu ... yaṅā/ maharaka ṛṣi nehmasena śrī amukapāśa sake dharmma danakā śukla aṣṭami dharma dana rājāpani sena jima neda punya yāṅā thana vā gāka subhukṣa jura/ maharaka rikhina guru boṅāva śuklaṣṭami dharmma kha kaṅā rājā nehma bākāya/ śrī maharaka rikhina śri lokeśvara sake gvapala yāka/ lokeśvarana dharma upadeśa kaṅā/ dharmmaketu candraketu rājāpani nehma bākāya rathasa daṅāva lvāka śri lokeśvarana gaṅā kāya candraketu rājāna ... (khayāta?)/ magahadesasa jimaneda vā magāṅāva jyoti hāva the the lvāka bākāya phukija sīka dhora khicā kokhana nava/magaha desayā rājā dharmaketu candraketu nehma vāyu thva desasa jemaneda vā magāka ... tise phukhulisa rājā yā aṃdora/

Deuxième ligne

... yā saktāṃ sahita / śrī ma (harikina) śrī lokeśvaranātha yā śrī mahādeva brahmā viṣṇu lokapani sahita sabhā/ śrī mahādeva śrī brahmā viṣṇu lokapanī sahita sabhā/śrī mahādeva śrī brahmā vajrapāni śrī amitābha yâ sabha krakuchanda tathāgata śrī lokeśvarana śrī kārana bibhu kha bikhu bikhuni sakha nihma survarṇa vimāna thakāra amitābha loka sa yā śubha vaj(r)asattva / kārana bibhu upākṣāna bikhu ... toṛa tāva punya cita vaṅāva prathama bikhuni va hoṅāva ... karma dhararapu/ bikhuna khata karmma torata akuri godha yāṅāna yama dūtana nugarasa mugarana vāṅā nāgapāśana ciyā prathama tiriyā vairajña/ bikhuna thava prathama tiritoratāva akuri gādha yā ka.. dhua .... hākuhijyā hiku joparanirmal tirthasa / śrī svayambhu parvata sa samasta devaloka .... gośṛṅga cakra ... na yāka

Troisième ligne

.... ka tvakāhāra vyūha ... śrī kā ... bhāro ... na bugamaṃ ... ohna va maphu hloṅā pratiṣṭhā yāṅā /vimuni purāna majiyāva hira thva varasa sukrija yāka guṭhisa nohatayo cakā va dhunakā dina thva samvat 832 śrāvana kṛṣṇa caturdasi magha nakṣatra buddhavāra / śrī tailokanātha rathasa bijyacakaṃ / jātrā yāṅā aneka dīpa aneka/dhvajā lohana/raka pholu pakvānaṃ ruyā śrī mīnanātha yā ratha svadani yānā ācāryana pāthakana śrī brahmā kalaśa yajña yāṅā śrī tailokanātha vivāhā yāṅā yātrā yāyā yāta / śrī gaṅgā jara saṃkhasa piva samudra oho kalaśa sa snāna pañcāṃṛta sahita mahāsnāna nānā vādya thāṅāva sugaṃdha dhūpa thaṅāva ghaṇṭa vādya śrī bhimarabho sahitana / śrī tailokyanātha mahāsnāna yācake bijacakā/

Troisième registre à gauche

1. vajrācārya
2. Jasavantaju
3. Mahesvaraju
4. Kāyasṭha Viṣṇugovinda
5. Śrī Śrī Mahindra Malla deva thākura
6. Śrī Śrī Yoganarendra Malla
7. Śrī Śrī Nivāsa Malla jūjū

Traduction

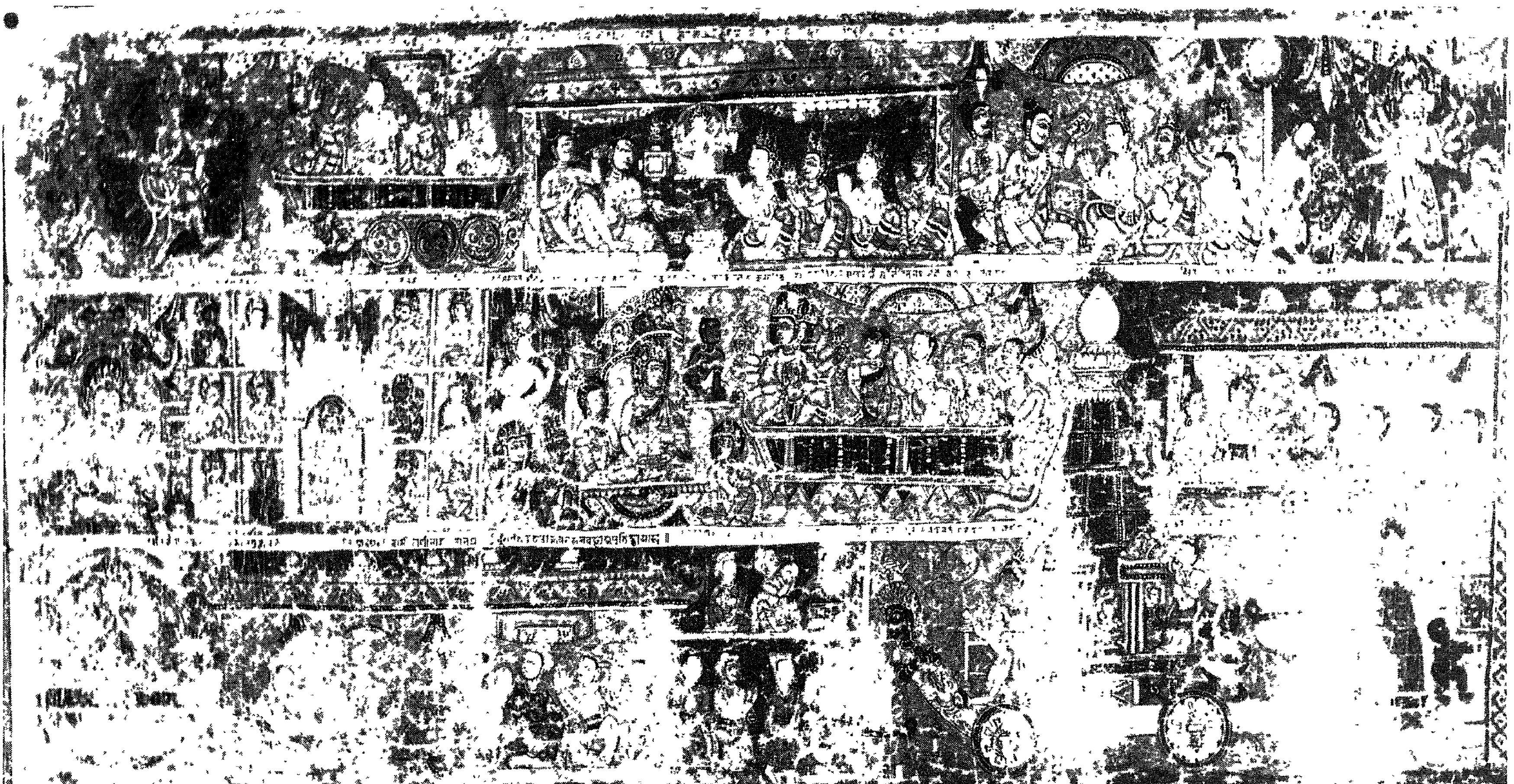
I Ensemble ... ensemble ... le grand *ṛṣi* (*maharaka ṛṣi*) (avec la population) accomplit les rites (*dharma danaka*) en l'honneur de Śrī Amoghapāśa (*Amukapāśa*) le huitième jour de la quinzaine claire. (En conséquence) des rites (*dharma dana*) et des actions méritoires (*puṇya*) faites par les rois et la population (*sena*) tous les douze ans, dans le pays il y avait pluie (*vā*) et abondance de nourriture (*subhukṣa*). Le grand *ṛṣi* (et) le *guru* demandent aux deux rois, le père et le fils, d'accomplir les rites du huitième jour de la quinzaine claire. Le grand *ṛṣi* ... *fait* ... *tous les (?)* ... *pour* Śrī Lokeśvara. Lokeśvara enseigne le dharma. Les deux rois Dharmaketu et Candraketu, le père et le fils, se combattent chacun sur un char (*rātha*). Śrī Lokeśvara essaie d'obtenir que le roi Candraketu renonce (au combat) ... Dans le Magadha, pendant douze ans, il ne pleut pas. Le soleil (*jyoti*) brûle (tout) (parce que) le père et le fils et tous les gens de la même lignée (*phuki*) se combattent. Ils se massacrent. Les chiens, les corbeaux les dévorent. Dans le Magadha, les rois Dharmaketu et Candraketu s'affrontent et pendant douze ans il ne pleut pas ... tous les réservoirs d'eau (sont à sec?) ... Les deux rois ne savent que faire.

II ... ils sont réunis. Śrī le grand *ṛṣi*, Śrī Lokeśvaranātha, Śrī Mahādeva, Brahmā, Viṣṇu, Lokapani, en assemblée (*sabha*) sont réunis (*sahita*). (Voici) Śrī Mahādeva, Śrī Brahmā, Vajrapāṇi, Śrī Amitābha, dans l'assemblée (voici) le *tathāgata* Krakucchanda. Śrī Lokeśvara (tout fait de compassion?, *karuṇā-vibhu*?), le(s) moine(s) (et) le(s) nonne(s) sont ensemble soulevés sur un véhicule céleste (*vimāna*) en or (*suvarṇa*) et quittent le paradis d'Amitābha (*Amitābhaloka*) et de l'auspicieux (*śubha*) Vajrasattva. Le miséricordieux (*kārana*?) moine a renoncé ... aux pensées méritoires (*puṇya-citta*)... Il a fait plusieurs mauvaises actions et il a rejoint la première nonne (?) ... Le moine a renoncé aux six *karma* et a fait plusieurs mauvaises actions (*akuri godha*). Yamadūta a frappé sa poitrine avec le marteau et l'a lié avec le lien de serpent (*nāga-pāśa*). La première épouse (*prathama tiriyā*) a été dégoûtée (*vairajña*). Le moine a abandonné la première femme qui avait fait des mauvaises actions (*akuri godha*)... Les deux ... ont nettoyé (*nirmala*) leurs vêtements au *tīrtha*. La montagne de Svayaṃbhu; les dieux y sont réunis (*samasta*). A Svayaṃbhu (*okuśṛiṅga*) ... ils ont fait jaillir l'eau ...

III ... la disposition (*vyūha*) .... Śrī ... Bharo ... à Bungamati ... a réparé et ensuite installé (*pratiṣṭhā*). Une partie du dieu était abîmée. (Les membres) du *guṭhi* ont fait une bonne action et l'ont réparée. En ce jour de l'année 832, en Śrāvaṇa, le quatorzième jour de la quinzaine noire, dans la constellation Maghā, le mercredi, ils ont proclamé la fin de la réparation et ont fait monter Śrī Trailokanātha Avalokiteśvara, «protecteur des trois mondes» sur un char. Ils ont fait la procession (*yātrā*), ils ont allumé beaucoup de lampes (*dīpa*), ils ont hissé des bannières (*dhvajā*) en cuivre (*lohana*), divers types de guirlandes de fleurs et des sucreries. Ils ont fait un char de Śrī Mīnanātha. L'ācārya a récité (*pāthaka*). Il a fait la cérémonie (*yajña*) des *kalaśa* de Śrī Brahmā, a célébré le mariage (*vivāha*) de Śrī Trailokanātha. Ainsi eut lieu la procession (*yātrā*). Avec l'eau de Śrī Gaṅgā, dans une conque (*śaṅkha*) on a fait venir l'océan. Avec les *kalaśa*, on l'a baigné (*snāna*); avec les *pancamṛta** on a fait son grand bain (*mahāsnāna*). On a fait de la musique (*vādya*), allumé de l'encens odorant (*sugandha dhūpa*), agité les clochettes (*ghaṇṭa*). Cela a été fait avec Śrī Bhīma Bharo. Tout cela a été fait pour le grand bain de Śrī Trailokanātha.

* Les cinq substances de l'immortalité.

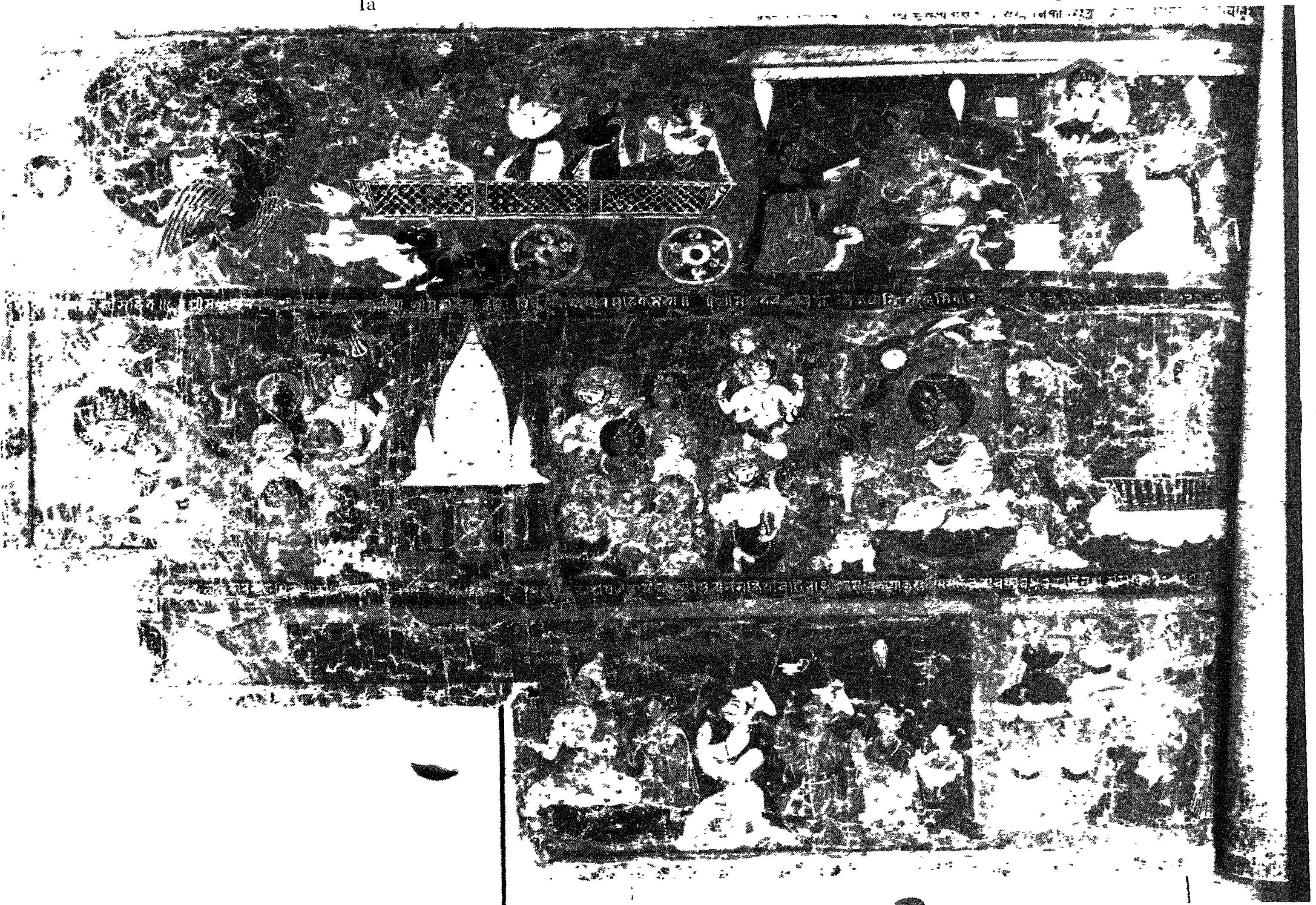
A Rouleau de 1617 Représentant la légende d'Avalokiteśvara - Prince of Wales Museum, Bombay



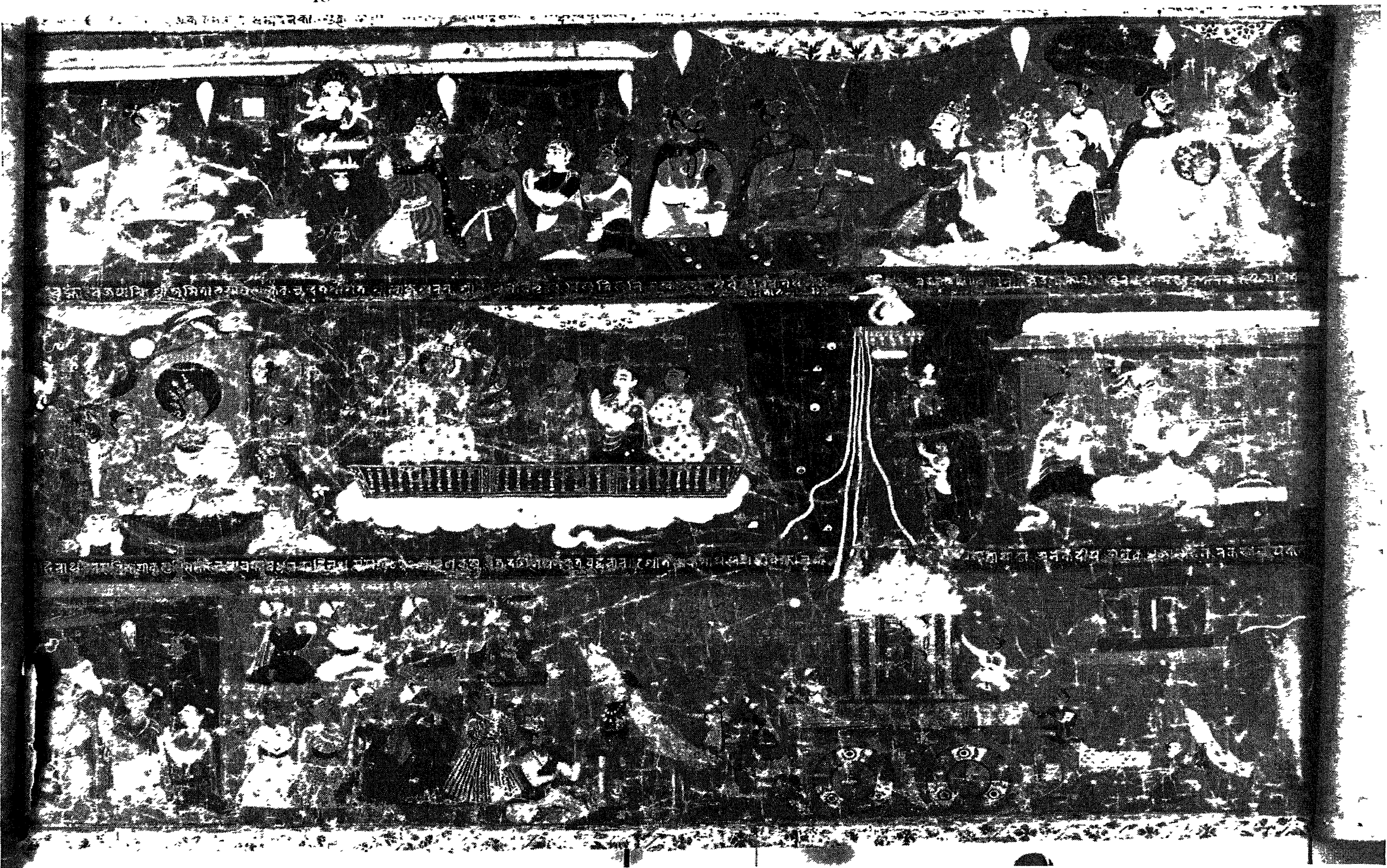
B. Suite du rouleau de 1617 représentant la légende d'Avalokiteśvara.



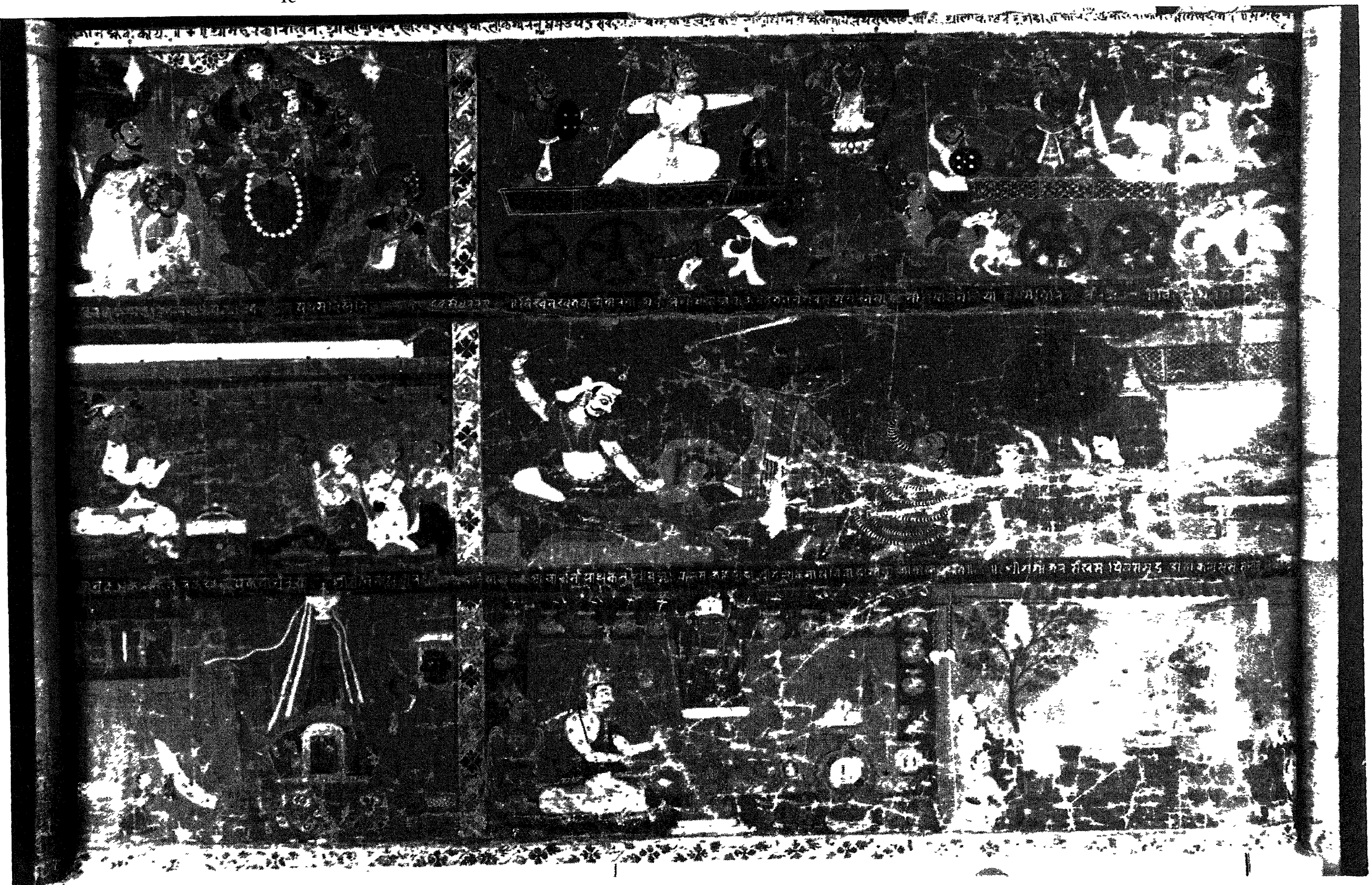
I. Peinture datée de 1712 représentant la légende d'Avalokiteśvara Rouge

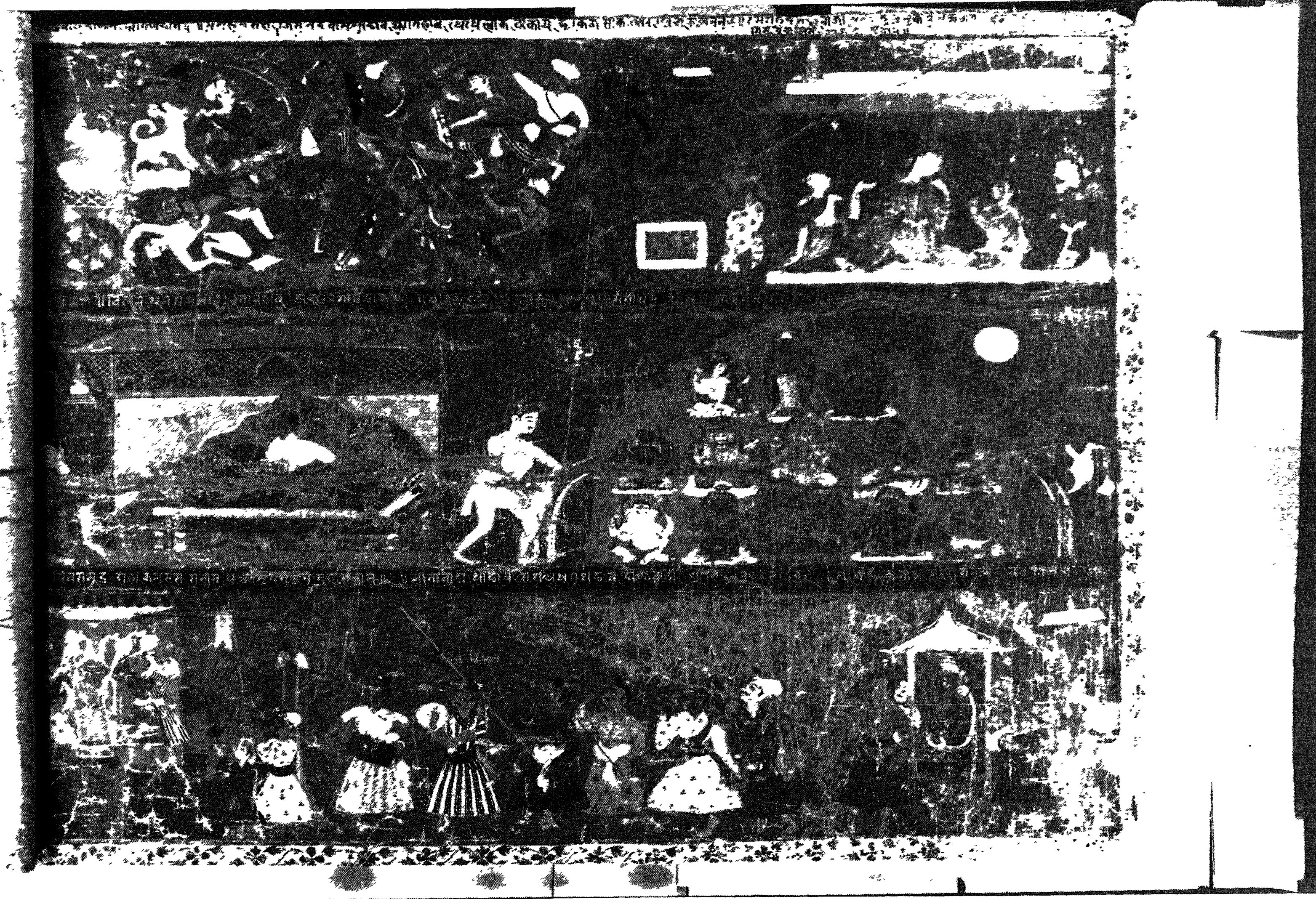


II. Suite de la peinture d'Avalokiteśvara Rouge.



III




IV
Ie
If
I
IIe
IIg
IIIe

LES MONUMENTS SUR PLAN PENTAGONE À PAGAN

PAR

PIERRE PICHARD

Sommaire

* * *

Cet article n'aurait pu être écrit sans l'aide attentive de mes amis birmans, plus particulièrement U Bo Kay et Nai Pan Hla pour l'épigraphie, U Aung Kyaing pour l'étude sur le terrain. On verra en outre, par les nombreuses références à son œuvre, tout ce que je dois aux travaux de Gordon H. Luce.

Les entretiens que j'ai eus avec Jacques Dumarçay et Catherine Raymond à Pagan, avec Bruno Dagens à Pondichéry, m'ont aidé à préciser plusieurs points.

Qu'ils en soient ici très vivement remerciés.

Abréviations utilisées:

ASI	Archaeological Survey of India.
BBHC	*Bulletin of the Burma Historical Commission*, Rangoon.
BEFEO	*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Hanoi-Paris.

ERRATUM — Alors que ce texte est sous presse, un nouvel examen de la liste des monuments de Pagan, effectué pour l'établissement de leur inventaire, montre que le stūpa Dhammayazika porte le n° 947 (412 Ka) et non 937 (412 Ka) comme indiqué tout au long de cet article - Que le lecteur veuille bien excuser cette erreur – P.P., Pagan, décembre 1985.

IB	G.H. Luce et Pe Maung Tin: *Inscriptions of Burma*, 5 albums, Oxford-Rangoon, 1933–1957.
JBRS	*Journal of the Burma Research Society*, Rangoon.
OB-EP	G.H. Luce: *Old Burma - Early Pagan*, Artibus Asiae Supplementum n° 25, 3 volumes, Ascona et Locus Valley, 1970.

Abstract

Sixteen monuments built on a pentagonal ground plan have been identified in Pagan and one in Salé. They are called *ngamyethnas*, which means five-sides, and are presently considered to be temples and stūpas devoted to the five Buddhas of the present cycle of time (*bhadra kalpa*): Kakusandha, Konāgamana and Kassapa, the Buddhas of the remote past, Gotama the historical Buddha of the 6th century B.C. and Metteyya the future Buddha.
Though the five Buddhas are mentioned in epigraphical records from the Pagan period there is no contemporary evidence to identify any of the five images present in the monuments with any one of the five Buddhas.
Two of these monuments are dated epigraphically, the stūpa **937** Dhammayazika from 1196–98 AD and the temple **1831** from 1242 AD; the others were most probably built during the 13th century AD.
The use of the pentagon as a base for the plan of a whole series of monuments is the original and distinctive creation of Burmese architects. The ngamyethnas of Pagan are the first regular five-sided buildings in the world, and their shape has remained exceptional up to modern times.

* * *

Dans leur immense majorité, les monuments de Pagan ont été construits sur plan rectangulaire ou carré, comme pratiquement tous les temples de l'Asie hindouisée. L'addition d'avant-corps sur un ou plusieurs côtés peut aboutir à un plan allongé ou cruciforme, mais qui reste composé sur deux axes principaux perpendiculaires.

On connait pourtant une série de monuments très particuliers où l'angle droit a été abandonné crânement en faveur d'un plan pentagone.[1] Ils sont couramment appelés *ngamyethna*, c'est-à-dire cinq-côtés. Le terme est ancien, qui figure sur une inscription datée de 1242 AD, trouvée au Nord de Minnanthu et aujourd'hui conservée au musée de Pagan.[2] De plus, le rapprochement s'impose avec le terme *laymyethna*, quatre-côtés, que l'on trouve dans plusieurs inscriptions de Pagan[3] pour désigner un temple sur plan cruciforme ouvert aux quatre orients, dont les *ngamyethna* reproduisent la disposition architecturale (noyau central et corridor pourtournant, cella, avant-corps et porche sur chaque face), seulement transformée par la composition pentagone.

[1] Le terme *pentagone* (substantif ou adjectif) se réfère toujours dans cet article, sauf indication contraire, au *pentagone régulier convexe*, c'est-à-dire au polygone à cinq côtés égaux et cinq angles égaux (de 108 degrés), inscriptible dans un cercle et non étoilé (voir figure 5).

[2] Cette inscription (n° d'inventaire **63**) enregistre la vente de nombreux biens pour fonder trois monastères dont l'un est appelé *Nyamyethna Kyaung* (le monastère aux cinq faces).

[3] Luce G.H., *OB-EP*, vol. I, p. 245.

G.H. Luce[4] signalait neuf monuments de ce type, dont huit à Pagan[5] et un à Salé.[6] Depuis U Aung Kyaing, adjoint au Conservateur de Pagan, en a identifié huit autres en vérifiant sur le terrain la liste des 2.217 monuments recensés à Pagan[7]: c'est donc une série de 17 monuments qui est ici présentée. Il se peut qu'elle s'accroisse de quelques structures secondaires à l'occasion de l'établissement de l'*Inventaire des Monuments de Pagan*, mais il est improbable qu'un édifice important ait échappé à l'attention d'U Aung Kyaing.

Ces monuments sont inédits à l'exception du stūpa **937** Dhammayazika, dont une description a été publiée en 1927, illustrée d'une photographie et d'un plan sommaire.[8] Ce stūpa en outre a fait l'object d'un relevé photogrammétrique (élévation partielle et coupe) par l'Institut Géographique National en 1976. Enfin, J. Dumarçay vient de publier un plan du temple **1410**.[9]

Les dessins présentés ici sont issus de relevés menés à Pagan en 1982 et 83. On trouvera en annexe, avec les plans et photographies, la notice descriptive de chaque monument.

Le plan pentagone est absolument singulier dans l'architecture ancienne de l'Asie du Sud et du Sud-Est, et reste très rare dans toute l'histoire de l'architecture. L'Inde et les peuples de culture hindouisée, lorsqu'ils ont abandonné le plan orthogonal, ont parfois construit sur l'octogone[10] – également représenté dans quelques monuments de Pagan – mais cette forme dérive directement du carré par section des angles, et l'on trouvera souvent, bien manifestes, les deux axes perpendiculaires du carré initial. Les plans sur polygones étoilés de l'Inde (à 8, 12, 16 ... sommets) sont construits à partir d'un carré multiplié par rotation.[11]

[4] *OB-EP*, vol. I, pp. 203–204.

[5] La concordance entre les monuments signalés par Luce et les numéros d'inventaire employés ici est la suivante:

(i) *Cansu II's Dhammarajaka Pagoda at W. Pwazaw*: **937** Dhammayazika.
(ii) *Prince Gangasura's Nga-myet-hna temple, W. of Htilominlo*: **1831**.
(iii) *a small nameless temple N.E. of Mingalazedi*: **1410**.
(iv) *a small temple on the S. side of the E. approach to Shwezigon*: **51**.
(v) *a small temple S.W. of Nanda, S. of the inland road*: **1504**.
(vi) *Shwe-gub-cha temple on the riverbank, N.W. of Taungbi*: **1976**.
(vii) *a temple E.S.E. of Sa-thin-gu*: **607**.
(viii) *a temple E. of Htilagôn temple, N. of Minnanthu*: **730**.

[6] Salé à 45 km. en aval de Pagan et sur la même rive de l'Irrawaddy, où 103 monuments du 13e siècle AD sont répertoriés. Le temple pentagone signalé par Luce,
(ix) *the Shinbin Nga-Man-aung temple near Nyizu village, three miles South of Salé*, porte le n° SALE **63**.

[7] Les monuments de Pagan sont identifiés ici par leur numéro d'inventaire dit «de la nouvelle liste», mise à jour depuis 1968. Le numéro dit «de la vieille liste», compilée à partir de 1901, est rappelé en annexe, dans la notice descriptive de chaque monument.

[8] ASI, *Annual Report 1924_25*, pp. 42–43 et pl. VII.

[9] Dumarçay J., *Les Effets perspectifs de l'Architecture de l'Asie méridionale*, EFEO Paris, 1983, pl. I.

[10] Voir par exemple: Meister M.W., «Mundesvari, Ambiguity and Certainty in the Analysis of a Temple Plan», in *Kaladarsana*, New-Delhi 1981, pp. 77–89; et les tours octogones de Sambor Prei Kuk (Cambodge) dans Parmentier H., *L'Art Khmer primitif*, Publication EFEO n° 21–22, Paris 1927, pp. 59–62 et pl. XV.

[11] Voir Meister M.W., «Mundesvari...», op.cit. p. 86 et fig. J; du même auteur, "The Udayesvara Temple plan", in *Srinidhih, Perspectives in Indian archaeology, arts and culture, Shri K.R. Srinivasan Festschrift*, Madras 1983 pp. 85–93; et «Siva's Forts in central India», à paraître dans un ouvrage collectif, *Discourse on Siva*, University of Pennsylvania; Stadtner D.M., «Ancient Kosala and the Stellate plan", in *Kaladarsana*, op.cit. pp. 137–145; et les plans de temples à Rahilya, Udaypur, Arang, Savarinarayana dans Cunningham A., ASI, *Reports*, vol. VII, 1873–74, pl. IV, V, VI et XVI; à Halebid et Arsikere, à Somnathpur, à Nagalapur dans *Annual Report of the Mysore Archaeological Department*, 1930 pl. X et XIV, 1932, pl. VI et 1939 pl. II et XIII.

Quelle raison impérieuse a pu conduire les architectes birmans au choix d'une forme en rupture si brutale avec la tradition indienne, et ceci non à l'occasion d'un édifice unique mais pour une série relativement copieuse? Aujourd'hui pour un Birman, l'explication est simple: ce sont des monuments dédiés aux cinq Buddha du présent cycle temporel, et ce plan pentagone a été adopté pour pouvoir ériger sur les cinq faces du noyau central ou dans les cinq niches d'un stūpa, les images de ces cinq Buddha. La référence est donc immédiate et c'est aussi celle que propose Luce.[12]

Les Buddha Successifs

On sait que cette série des cinq Buddha comporte les trois Buddha du passé lointain, Kakusandha, Konāgamana et Kassapa, le Buddha historique Gotama et le Buddha futur Metteyya. Plusieurs textes bouddhiques, et parmi les plus anciens, indiquent en effet que Sakyamuni Gotama, le Buddha historique du 6e siècle avant JC, avait eu des prédécesseurs, c'est-à-dire d'autres Buddha apparus au cours des âges pour guider les hommes. Les différentes écoles du Bouddhisme se sont même opposées sur la question des Buddha simultanés: peut-il exister plus d'un seul Buddha en un même temps et dans un même monde?[13]

Les premières listes de Buddha successifs nomment "les sept Buddha du passé", soient Gotama et les six Buddha qui l'ont precédé, et "ces listes sont identiques dans toutes les écoles du petit et du grand véhicule".[14] Dans l'iconographie bouddhique indienne, ces sept Buddha apparaissent individualisés par l'arbre sous lequel chacun d'eux atteignit l'éveil, par exemple à Barhut[15] ou sur la porte Est du Stūpa I de Sanci.[16] On trouve encore dans l'art du Gandhara[17] ou aux environs de Bodh-Gayā[18] des frises sculptées de huit Buddha où le huitième personnage est Metteyya: joignant ainsi le Buddha futur à la figuration des sept Buddha accomplis, cette série transcende le temps présent en annonçant très exactement la série des cinq Buddha.

C'est encore en Inde qu'apparait par la suite la tradition selon laquelle cinq Buddha doivent se succéder pendant le présent cycle temporel (*bhadra kalpa*), tradition dont Mireille Bénisti a tracé la filiation[19] et recensé les exemples nombreux: "Notre âge, 'âge béni (bhadra kalpa)' a cinq Buddha, dont Metteyya à venir" (p. 145, note 1); un petit stūpa monolithe de l'époque de Mathura, où quatre niches abritent chacune un Buddha assis (p. 147); la mention de cinq sièges dans le *Mahāvastu* (p. 148); les observations du pèlerin chinois Hiuang-tsang au 7e siècle AD (p. 148), etc.

Mais cet âge présent a lui même succédé à d'autres cycles révolus, dans lesquels d'autres Buddha ont atteint l'éveil. Des séries donnent alors les noms de 25 ou de 28 Buddha successifs, dont les quatre derniers sont effectivement ceux du temps en cours. La série des 25

[12] *OB-EP*, vol. I, p. 203.

[13] *Hobogirin*, fasc. 3, Paris 1937, p. 194, sv *BUTSU*.

[14] *Hobogirin*, loc.cit.

[15] Barua B., *Barhut*, Calcutta 1934, vol. I, p. 50 ssq et vol. III, pl. XXXV-XXXVII.

[16] Foucher A., *The Beginnings of Buddhist Art,* Paris et Londres 1917, p. 104.

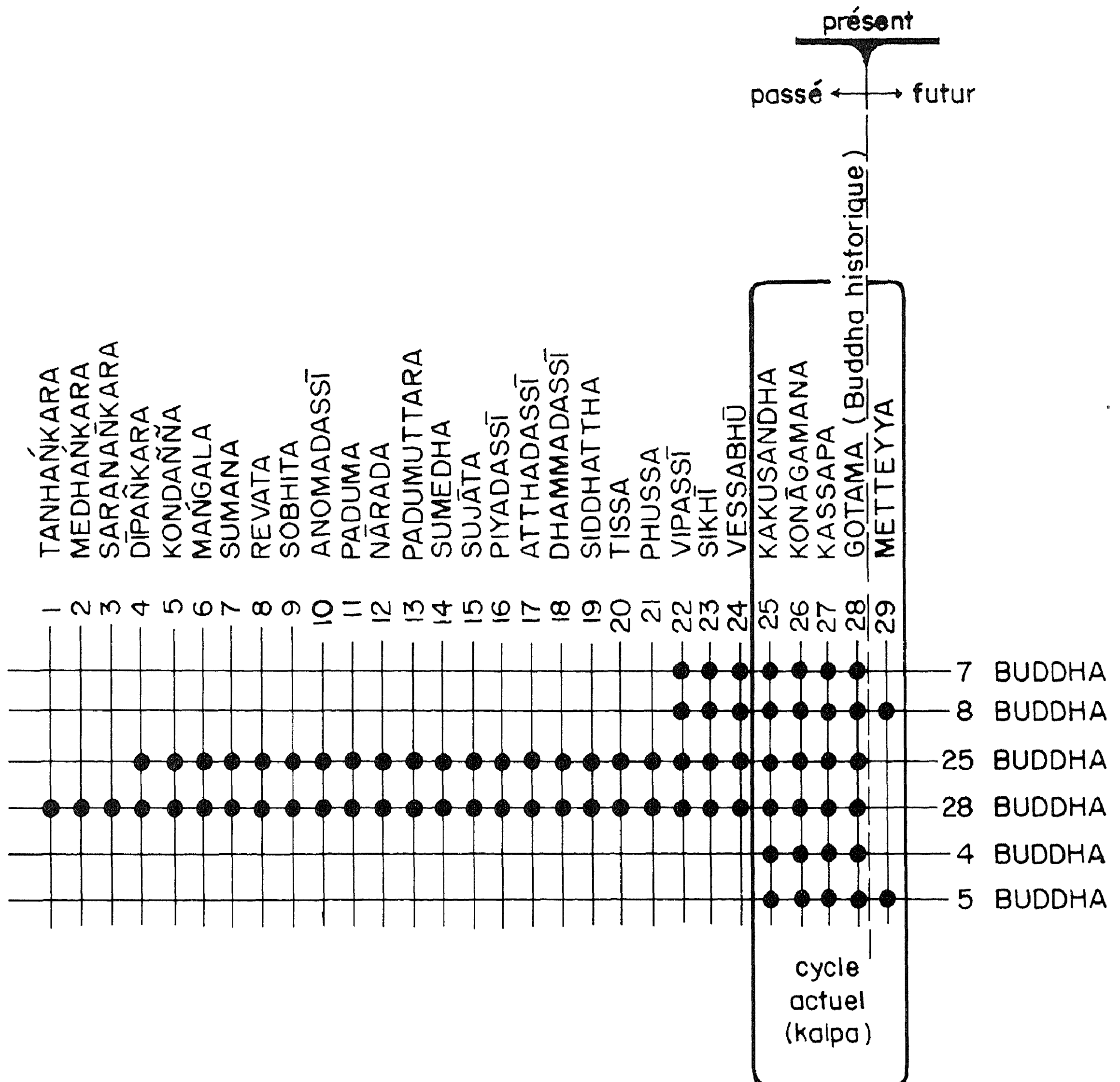
[17] Foucher A., *L'Art gréco-bouddhique du Gandhara*, vol. II, Paris 1918, pp. 329–330 et fig. 457.

[18] Banerji R.D., *Eastern Indian School of Medieval Sculptures*, ASI, New Imperial Series vol. 47, Delhi 1933, p. 85 et pl. XIV e, XXXI b et XXXIII c. Voir encore, sur la même scène à Mathura: Vogel Ph., *La sculpture de Mathura*, Paris 1930, p. 44.

[19] Bénisti M. «Les Stūpa aux cinq piliers», BEFEO LVIII, Paris 1971, pp. 131–162.

Buddha commence avec Dipankara, qui serait le premier à avoir rencontré celui qui deviendra, après de nombreuses existences, le Buddha Gotama et à lui avoir prédit qu'il atteindrait l'éveil. La série des 28 Buddha y ajoute les noms de trois Buddha qui précédèrent Dipankara mais dont la vie ne parait pas avoir croisé les existences antérieures de Gotama.

Le tableau suivant donne la corrélation de ces diverses séries:



Ces séries des Buddha successifs sont effectivement attestées en Birmanie, où la série des quatre Buddha apparaît même bien avant l'époque de Pagan: Ch. Duroiselle, fouillant le site d'un stūpa Pyu à Khin Bha Gôn, près de Sriksetra (Prome), a mis à jour un reliquaire d'argent qui occupait le centre de la chambre aux reliques ménagée dans la maçonnerie de briques. Ce reliquaire cylindrique est flanqué de quatre Buddha assis en lotus, chacun accompagné d'un assesseur. Une inscription en Pyu et en Pali précise les noms des quatre Buddha, Konagamana,

Kakusandha, Kassapa et Gotama, soit comme le remarque Duroiselle les Buddha de notre ère, mais non exactement dans l'ordre canonique.[20]

Qui plus est, deux dalles de grès sculptées ont été trouvées lors de la même fouille, l'une en trois morceaux dans les débris au Sud-Est de la butte, l'autre intacte qui formait le plafond de la chambre aux reliques (placée face décorée dessous, donc vers l'intérieur et les dépots). Toutes deux sont aujourd'hui au musée de Sriksetra: la première, numéro d'inventaire **24**, mesure 1,38 m. de large, 1,43 de haut et 12 cm. d'épaisseur; la seconde, numéro **43**, mesure respectivement 1,56 m., 1,40 m. et 15 cm. Ces deux dalles sont semblablement illustrées en faible relief (phot. 1 et 2): un stūpa au centre, entre deux personnages debout (Mahābrahma) tenant un parasol. Le deux stūpa sont de proportions différentes mais sensiblement de même forme cylindrico-hémisphérique, surmontés de deux (pièce **24**) ou de cinq (pièce **43**) parasols, et reposant sur une base moulurée. Cinq niches identiques sont juxtaposées au-dessus de cette base, chacune abritant un Buddha assis en *dhyānamudrā*. Voici donc clairement exprimé le thème d'un stūpa et de cinq Buddha associés; Duroiselle date ces deux pièces du 7e ou du début du 8e siècle AD.[21]

La restitution dans l'espace du stūpa ainsi représenté peut prendre deux aspects: ou bien on supposera un stūpa dont la base, carrée ou circulaire, porte cinq Buddha juxtaposés, soit une seule fois vers une direction privilégiée, soit quatre fois, c'est-à-dire également sur les faces invisibles dans la représentation, et l'on aboutit dans ce cas, très précisément mais dans un système anthropomorphe, au schéma que propose M. Bénisti pour les stūpa aux cinq piliers (quatre groupes de cinq Buddha), ou bien on peut imaginer que ces cinq Buddha, juxtaposés dans la représentation plane, sont en fait répartis sur le périmètre de la base du stūpa, et l'on obtient alors la composition du Dhammayazika de Pagan sur un tracé pentagone.

Certainement plus tardive, une autre pièce trouvée en Birmanie évoque avec une précision totale les *ngamyethna* de Pagan: il s'agit d'une maquette de bronze trouvée en Arakan. San Tha Aung[22] publie trois de ces maquettes avec leur photographie. Si les deux premières sont des structures à quatre niches et quatre statues, la troisième est soit un stūpa à cinq niches rayonnantes, soit un temple à cinq entrées, pilier central et cinq statues—la maquette, en tout cas sa photographie, peut être interprétée dans les deux sens. Les deux premières pièces ont été trouvées à Vesali, et l'auteur indique précisément où, mais l'origine de la troisième est donnée comme "inconnue". Celle-ci repose sur un soubassement de plan pentagone gardé sur chacun de ses angles par un lion. Les cinq ouvertures encadrent chacune une statue de Buddha assis en lotus, attestant la terre de sa main droite. En partie haute, trois terrasses circulaires au profil peu accusé, un rang de pétales de lotus sous la cloche cerclée et surmontée d'une flèche conique annelée, enfin l'ombrelle du sommet. Il n'est pas possible de dater cette pièce coupée de tout contexte. Si vraiment elle provient de Vesali, elle pourrait être antérieure au 11e siècle AD, et donc aux monuments de Pagan—encore que personne ne puisse actuellement préciser le moment où les fonderies de Vesali ou de ses environs ont cessé leur production. Ses caractéristiques stylistiques, en particulier le profil du dôme et de la flèche la rapprocheraient plutôt des stūpa de l'époque de Pagan, voire de Myauk U (14–16es

[20] Duroiselle Ch., «Excavations at Hmawza», ASI, *Annual Report 1926–27*, pp. 171-176 et pl. XXXVIII c, reproduit aussi dans Snellgrove D.C. et al., *The Image of Buddha*, Unesco 1978, phot. 100 p. 147.

[21] Ibid, p 174 et pl. XXXVIII d.

[22] San Tha Aung, *The Buddhist Art of Ancient Arakan*, Rangoon 1979, pp. 48–52 et pl. 27.

siècles AD). En tout cas, son origine arakanaise n'est pas douteuse et montre que le plan pentagone n'y était pas inconnu, bien qu'à ce jour aucun monument construit sur ce plan n'y a été dégagé.

Pagan: le témoignage de l'iconographie...

Le thème des Buddha successifs est surtout représenté dans l'iconographie de Pagan par des séries de 28 Buddha. Dès le début de la dynastie, cette série est attestée par plusieurs tablettes votives marquées du sceau d'Anôratha. Elles comportent 31 personnages: au centre un Buddha assis en lotus et attestant la terre, entre Lokanatha et Metteyya: autour, les 28 Buddha sur cinq registres.[23] La présence simultannée des 28 Buddha et de Metteyya contient donc virtuellement la série des cinq Buddha de notre ère—mais ici la série des Buddha accomplis se termine clairement sur le Buddha historique, puisque Metteyya y figure en tant que Boddhisattva.

Mais la série complète des 28 Buddha se trouve surtout illustrée sur plusieurs monuments de Pagan, par la sculpture au temple **1192** Nagayon, construit vers 1090 AD,[24] par les peintures murales de diverse temples des 12e et 13e siècles AD.

Au Nagayon, les sculptures sur pierre placées dans les 60 niches qui scandent les deux parois du couloir pourtournant font alterner les images des 28 Buddha avec des scènes de la vie du Buddha historique. La série se lit dans le sens de la *pradaksina*, à partir du couloir Nord (ici côté de l'entrée), d'abord sur les murs internes des couloirs Est, Sud et Ouest, puis sur les murs externes Nord, Est, Sud et une partie du mur Ouest. On trouve quelques anomalies dans l'ordre des statues, mais ces sculptures de dimensions assez modestes, simplement posées dans les niches, sont aisément transportables et leur emplacement a pu être accidentellement modifié—ce d'autant plus que plusieurs niches sont présentement vides.

Les Buddha sont pratiquement semblables, assis en lotus et adossés à un écran pris dans le même bloc. Les socles, également sculptés dans le même bloc de pierre, sont illustrés sur leur face antérieure par des scènes en relief léger qui montrent le Buddha Gotama dans ses vies antérieures alors qu'il rencontre chacun des Buddha successifs. C'est à partir de ces socles que le Conservateur actuel de Pagan, U Bo Kay, a pu identifier chacun des 28 Buddha.[25] A l'exception de Gotama qui atteste la terre, tous ces Buddha ont leurs mains posées sur le giron, paumes tournées vers le haut (dhyānamudrā).

Traitée en peinture murale, la série des 28 Buddha occupe selon les temples des emplacements divers: sur les murs de la cella au **1580** Lokahteikpan (mur Nord, face à l'image), au **1219** Kyazin et au **577** Nandamanya, sur les murs externes du couloir des temples **374** Alopyi et **447** Laymyethna, sur les deux murs du porche d'entrée au **141** Chaukphaya-hla-nge et au **198** Kubyauk-gyi de Wetkyi-in, ou encore dans le porche et les couloirs latéraux de la chapelle Est du **477** Payathonzu.

Dans plusieurs temples, des légendes en Môn ou en Birman identifient formellement chaque Buddha, voire précisent sa généalogie, sa taille, la durée de sa vie ultime, et donnent

[23] *OB-EP*, vol. I, p. 17 et vol. III, pl. 10 et 11.
[24] *OB-EP*, vol. I, p. 311
[25] *OB-EP*, vol. I, pp. 313–314 et vol. III, pl. 195 à 201.

le nom de l'arbre sous lequel il atteignit l'illumination.[26] Là encore, ces 28 Buddha sont assis en lotus, le plus souvent dans l'attitude de la méditation (dhyānamudrā), mais d'autres gestes peuvent être figurés, et dans deux séries au moins on note l'alternance régulière de deux attitudes: au **141** Chaukphaya-hla-nge, entre la méditation et la prise à témoin de la terre (Bhūmiṣparśamudrā), et au **1580** Lokahteikpan entre l'enseignement de la loi (dharmacakramudrā) et la prise à témoin de la terre.

L'arbre spécifique à chaque Buddha est souvent peint en arrière-plan avec divers degrés de réalisme. Il arrive en fait que tous ces arbres soient identiques pour une même série (photo. 5), même dans le cas où leur nom est précisé par une légende inscrite sous chaque image (par exemple au temple **141** Chaukphaya-hla-nge). Ailleurs, leur dessin seul différencie chaque portrait.

Enfin, ce thème des 28 Buddha est resté présent à Pagan longtemps après la chute de la dynastie, puisqu'il apparaît sur les peintures murales réalisées au 18e siècle AD dans le temple **748** Sulamani (couloir Sud, près de l'angle Sud-Est, mur interne, registre supérieur), et que par exemple un monument daté de 1872 AD, le stūpa **95** Aung-myaybontha à Nyaung-U, abrite leurs images dans 28 chapelles disposées autour de sa base carrée. On trouve encore en Birmanie de nombreuses représentations modernes des 28 Buddha, et des cérémonies spécifiques leur sont dédiées.[27]

D'autre part, l'une des séries de 28 Buddha peintes à Pagan annonce explicitement son extension dans le futur avec l'éveil de Metteyya: il s'agit du temple 298 Kubyauk-gyi de Wetkyi-in, où pour chacun des Buddha à partir de Dipankara se trouvent décrites les circonstances dans lesquelles le futur Buddha, en l'occurence Gotama, reçut l'annonce de son destin.[28] La légende inscrite sous le portrait de Dipankara indique par exemple: "Le Buddha futur, alors l'ermite Sumedha, s'allongea dans la boue pour faire de son corps un pont. Il reçut la prédiction." De même pour chaque Buddha jusqu'à Kassapa: "Kassapa Buddha s'éveilla sous le *ficus bengalensis*. Sa taille était de 20 coudées, sa vie dura 20.000 ans. Le futur Buddha, alors un jeune homme nommé Jotipā, accompagné de son ami Ghatika, écouta son enseignement et reçut la prédiction". Vient enfin Gotama, au terme de cette série, dont la légende précise: "Kotama Buddha atteignit l'éveil sous le *ficus religiosa*. Sa taille fut de 18 coudées, sa vie de 80 ans. Le futur Buddha Metteya, alors le moine Acita nouvellement ordonné, reçut la prédiction en présence de Kotama".

La série des cinq Buddha de notre âge, de Kakusandha à Metteyya, était donc implicite dans cette série des 28 Buddha—et on verra plus loin qu'elle est explicitement mentionnée dans l'épigraphie de Pagan. Mais force est de constater, non sans quelque surprise puisqu'elle est censée être à l'origine de plan pentagone, que cette série des cinq Buddha n'apparait pas en tant que telle dans l'iconographie de Pagan. La même remarque s'applique d'ailleurs à l'interprétation de Mireille Bénisti pour les stūpa aux cinq piliers, et il faut donc admettre que

[26] G.H. Luce a plusieurs fois étudié ces listes des 28 Buddha de Pagan, avec le vocabulaire employé et les variantes de lecture. Voir en particulier son article «Economic Life of the Early Burman» dans *JBRS*, vol. XXX-Part 1, 1940 (repris dans le volume 2 de l'édition du cinquantenaire de la B.R.S , Rangoon 1960, pp. 353–358), et *OB-EP*, vol. I, pp 392–397, pour quatre temples; puis, pour huit temples, *The Lokahteikpan*, Rangoon 1962, appendix C, pp. 158–167.

[27] Voir Raymond C., *Note sur trois nouvelles plaques votives découvertes en Birmanie* (dactylographié), D.E.A. Paris III, 1983, pp. 49–54

[28] Ba Shin, Luce et al., «Pagan, Wetkyi-in Kubyauk-gyi, an early Burmese temple with ink gloses» in *Artibus Asiae*, vol. XXXIII, 1971, pp 194–200

ces cinq Buddha ont été exprimés architecturalement par les cinq piliers des stūpa de l'Āndhradesa ou par le plan de plusieurs monuments de Pagan, sans avoir donné lieu à représentation iconographique. Certes, exprimer une telle série par la peinture ou la sculpture impliquait la représentation d'un état non encore accompli, et il est possible que ce dépassement du prsént ait été consciemment évité dans l'iconographie qui n'aurait donc, moins audacieusement, figuré Metteyya qu'en tant que Bodhisattva.

Toutefois, même la série des quatre Buddha accomplis de notre temps n'apparait pas directement dans l'iconographie de Pagan. Tout au plus en trouve-t-on la référence sur le piédestal d'une scène de la vie du Buddha Gotama, au temple **1192** Nagayon (avant-corps Nord, mur Est, angle Nord-Est): il s'agit de l'épisode de Kālanāga et des bols d'or. Le bol du Buddha Gotama, lancé dans le rivière Nerañjanā après l'offrande de Sujātā, remonte le courant pour venir sombrer à l'endroit précis où sont déjà les trois bols d'or des précédents Buddha. Kālanāga, réveillé de son sommeil séculaire par le tintement du métal, se prosterne pieusement devant la preuve qu'un nouveau Buddha vient d'apparaître (photo. 3 et 4). G.H. Luce[29] lit sur ce relief une séquence diachronique: à gauche et à droite, le bol flotte sur la rivière pendant que dort Kālanāga; au centre, les quatre bols sont réunis et Kālanāga est en prière. Cette interprétation est parfaitement pertinente, mais il n'est pas indifférent de remarquer qu'aujourd'hui un Birman voit volontiers dans le bol de gauche, qui n'a pas encore rejoint ceux des Buddha accomplis, celui de Metteyya.

La série des cinq Buddha successifs devrait au moins être manifeste dans les cinq images des monuments pentagones. A partir de l'observation des séries iconographiques des 28 Buddha, on s'attend à trouver 3 statues identiques, éventuellement distinguées par l'arbre peint derrière elles en fond de niche, une quatrième, celle de Buddha Gotama, qui pourrait ou non se distinguer des trois premières par son attitude, Metteyya enfin qui devrait être aisément identifiable par une couronne et des attributs royaux.

La réalité n'est pas si claire: les statues de brique enduite des temples ont pour la plupart été littéralement éventrées par les pilleurs de trésor. Le plus souvent un trou profond a été creusé dans la poitrine (photo. 19, 24), derrière laquelle pouvaient être enchâssés reliques et dépots précieux, provoquant la chute de la tête. Le torse entier a souvent disparu (photo. 19, 58), parfois avec le socle (photo. 12) . . . Dans aucun temple pentagone on ne trouve les cinq images intactes et originelles qui permettraient l'étude d'une série cohérente. De plus l'examen des vestiges et des arrachements donne selon les temples des résultats discordants. Ainsi, sur les cinq Buddha assis des *ngamyethna* **1410, 1883, 730** et **607**, on ne distingue pas de représentation de Metteyya; même en supposant qu'en chaque temple sa statue soit la moins bien conservée, on devrait au moins distinguer des bracelets de chevilles, la trace d'une ceinture, mais rien de tel n'apparaît et il faut conclure à une série de cinq Buddha identiques. Qui plus est, il semble bien d'après les traces sur la cuisse droite de chaque image que les cinq Buddha du temple **1410** étaient représentés attestant la terre, ce qui n'a guère de sens pour Metteyya. Les cinq Buddha du **1976** Shwekoncha ont aussi ce même geste—mais ce temple a subi des transformations tardives.

Au *nygamyethna* **730**, les cinq images semblent, d'après ce qu'il en reste, avoir été parfaitement identiques. Elles sont en tout cas placées dans des niches semblables et surmontées toutes cinq du même arbre, à l'évidence un *ficus religiosa*.

[29] *OB-EP*, vol. I, p. 166 et vol. III, pl. 193 c.

Ailleurs, un Buddha se différencie: le *ngamyethna* **1831** abritait quatre images du Buddha debout, aujourd'hui détruites mais dont la trace se lit sur les faces du noyau. La cella Est, architecturalement privilégiée, est plus dévelopée et donne accès aux deux escaliers intérieurs; il lui correspond une image de Buddha assis, sur un socle plus haut et plus saillant que les quatre autres. Au dessus de l'image une peinture représente l'arbre de l'illumination, ici un *ficus religiosa* aux feuilles caractéristiques: Gotama, assis, serait donc à l'Est, mais rien ne permet de distinguer les quatre autres Buddha, debout (il n'y a pas ou plus de peinture murale sur les autres faces du noyau).

Situation inverse au *ngamyethna* **2087** où se trouvaient quatre Buddha assis et un debout, ce dernier face à un Ouest un peu tiré au Nord.

Dans les cinq temples adossés au stūpa pentagone **937** Dhammayazika, construit en 1196–98 AD, chaque Buddha est assis en lotus. Mais ils ne sont pas d'origine, comme en témoigne l'inscription du moine Wut-Thein, datée de 1695 AD, qui indique que trois statues étaient alors détruites et que toutes les cinq ont été réparées ou refaites, puis repeintes par ses soins.

On ne peut aujourd'hui identifier l'attitude du Buddha du temple Est dont ne restent que des débris de jambes. Les Buddha des quatre autres temples attestent la terre. Sur le mur de fond, au dessus de la niche qui encadre la statue, un arbre était peint: on reconnaît encore un *ficus religiosa* dans le temple Sud-Est, et le même arbre figurait, semble-t-il, dans le temple Nord-Est. La peinture des trois autres temples est à cet endroit effacée.

Ces cinq temples sont pourtant distingués aujourd'hui sur la foi de graffiti peints à diverses époques: le nom de Kakusandha apparaît dans le temple Est (inscription peinte au 16e siècle AD), celui de Konāgamana dans le temple Sud-Est (graffito daté de 1671 AD mentionnant le don d'un éléphant à "Konago"), le graffito du temple Sud-Ouest est en partie effacé mais on y lit la même date de 1671 AD, et l'ordre logique conduirait à attribuer ce temple à Kassapa, enfin les noms de Gotama et Metteyya figurent aux temples Nord-Ouest (graffito de 1671 AD) et Nord-Est (graffito de 1806 AD).

L'attribution est normale, dans le sens de la *pradaksina* avec départ à l'Est, mais contredit ce qu'on a pu observer au temple 1831, et surtout se fonde sur des inscriptions largement postétieures à l'époque de la construction. Il y a enfin un désaccord avec l'iconographie, au moins au temple Sud-Est où un *ficus religiosa* surmonterait la statue de Konagamana. Et, encore une fois, Metteyya attesterait la terre—mais l'image n'est pas originale.

Si cinq statues de Buddha se trouvent donc bien dans ces temples pentagones, elles n'ont pas été individualisées. Figuré en tant que Buddha accompli, c'est-à-dire dans son état futur, Metteyya n'est pas distingué des autres Buddha, et ni l'iconographie ni l'épigraphie contemporaines ne permettent d'attribuer avec certitude telle image, telle cella, telle orientation à un Buddha déterminé[30]: les cinq images restent finalement aussi anonymes que les cinq piliers des stūpa qu'étudia M. Bénisti. Ou bien étaient-elles différenciées par des vêtements ou des ornements amovibles aujourd'hui disparus?

[30] Aussi cette remarque de Pe Maung Tin et G.H. Luce sur le Dhammayazika semble-t-elle plus catégorique que ne le permettent les faits observables: «It is five-sided: a great central stūpa with five temples radiating from it, one assigned to each of the four Buddha (Kakusandha, Konāgamana, Kassapa, Gotama) who have already appeared in this auspicious cycle (*bhaddakalpa*) and the fifth to Metteyya who is yet to appear». *BBHC*, vol. III, 1963, p. 118.

... et les données de l'épigraphie

Sur les dix-sept monuments pentagones, trois seulement contiennent une inscription: le stūpa **937** Dhammayazika et les temples *ngamyethna* **1831** et **1976**. Dans ces deux derniers l'inscription fournit une date et des listes de donations, mais ne fait aucune référence à la série des cinq Buddha successifs.

Cette série est en revanche mentionnée dans l'inscription du Dhammayazika[31] à la ligne 22 du verso.[32] Après une longue liste de donations foncières "pour le service du Bienheureux Dhammarājaka", vient une dédicace dont l'objet est illisible "pour les cinq Bienheureux nés dans ce *kalpa* fortuné". Voici donc formellement attestée la série des cinq Buddha successifs, par la première inscription royale de Pagan rédigée en Birman.[33]

Mais on s'étonne que dans un monument aussi volontairement composé que le Dhammayazika, où la forme pentagone des trois grandes terrasses est soulignée, sur chacun des cinq axes du plan, par un escalier, un temple adossé et un portail du mur d'enceinte, la référence soit si lointaine et pour tout dire si secondaire: quatorze fois auparavant une terre dans un village lointain est dédiée au stūpa personnifié, "au Bienheureux Dhammarājaka", avant que ne vienne cette unique dédicace aux cinq Buddha. Et la dernière ligne vient encore conclure: "en vérité, que tout ceci soit au service du Bienheureux Dhammarājaka". Comment ne pas garder l'impression que cette mention des cinq Buddha, pour décisive qu'elle soit puisqu'il s'agit d'une dédicace, est dans l'ensemble de l'inscription presque accidentelle?

Autrement frappante semble l'inscription en pali du temple **1598** Shwegugyi, datée de 1131 AD, qui annonce dès son second verset: "Ce cycle fortuné de notre monde a été illustré par cinq Buddha. Quatre Buddha sont déjà apparus, les meilleurs des êtres à deux pieds".[34] Serait-elle placée dans un monument pentagone, aucun doute ne pourrait subsister sur l'adéquation étroite du plan pentagone et de la série des cinq Buddha. Mais le Shwegugyi, on l'a compris, est un temple parfaitement classique, de plan carré prolongé vers le Nord par un avant-corps et son porche, et n'abrite qu'une seule grande image...

L'indication la plus précise, parce qu'elle mentionne explicitement une pratique iconographique, est donnée par l'inscription (*IB*, pl. 249) assez tardive, datée de 1265 AD (ou 1275: l'un des chiffres est peu lisible), qui détaille les dons de la princesse Saw au temple **845** Kutha (au Nord du Dhammayazika): construction de plusieurs bâtiments monastiques, images d'or et d'argent, vaiselle, etc, une copie du Tripitaka, enfin (lignes 22–23) elle fait élever les statues des cinq Buddha de notre ère, dont elle rappelle les noms. Mais, ici encore, ceci n'est pas en rapport direct avec l'architecture du temple Kutha, qui est de plan quadrangulaire.

Si l'épigraphie confirme donc que la série des cinq Buddha était connue à Pagan, on n'y trouve pas plus que dans l'iconographie l'indication absolue que les cinq images des monuments sur plan pentagone étaient celle des cinq Buddha.

[31] La Stèle (*I.B.* pl. 19–20), trouvée brisée en deux fragments, se trouve aujourd'hui installée dans le vestibule du temple Est du Dhammayazika. Hauteur 1,67 m.; largeur max. 0,92 m.

[32] Texte et traduction publiés par G.H. Luce et Pe Maung Tin dans le *Bulletin of the Burma Historical Commission*, vol. III, Rangoon 1963, pp. 118–142. Ce troisième et dernier volume de *BBHC* a été imprimé mais n'a jamais été distribué. Quelques personnes en possèdent un exemplaire, et la photocopie complète de ce volume a été déposée à la bibliothèque de l'EFEO à Paris.

[33] Voir: Nai Pan Hla, «Narapatisithu, the first King who wrote Burmese» in *The Working People Daily*, Rangoon, 12 Juin 1980; et Luce G.H., «Aspects of Pagan History—Later Period» in *Journal of Siam Society*, Volume special *In Memoriam Phya Anuman Rajadhon*, Bangkok 1970, pp. 138–139.

[34] Pe Maung Tin et Luce G.H., «Inscriptions of Burma», *BBHC*, vol. I part 1, 1960, p. 17.

La même imprécision existe d'ailleurs pour les *laymyethna*, temples à quatre entrées chacune face à une statue, nombreux à Pagan et dont le plus célèbre est le **2171** Ananda. Là aussi, on voit dans ses quatre images les statues des Buddha Kakusandha, Konāgamana, Kassapa et Gotama, sans que l'épigraphie ne le confirme ni que l'iconographie ne permette d'identifier chaque image avec certitude (voir les arguments pour les situer respectivement au Nord, à l'Est, au Sud et à l'Ouest dans l'Ananda,[35] selon d'autres orientations au 298 Kubyauk-gyi[36]).

Ce type de plan à quatre entrées et quatre images est décrit dans la littérature indienne ancienne sous le nom de *sarvatobhadra*, sans qu'il soit possible de le rapprocher en Inde d'exemples construits.[37] Le thème de quatre images flanquant un noyau solide est à rapprocher du *caturmukha linga*, et plus encore des *caturmukha* jain, qui sont des modèles réduits de temples tours de ce type, couronnés par un *sikhara*. Dans ces exemples, les images sont soit Mahāvira vers les quatre directions, soit les quatre Tirthankara: Ṛṣabhanātha, Pārsvanātha, Mahāvira et Neminātha[38]: tout ceci trouve dans les *laymyethna* birmans un parallèle très précis. Plusieurs auteurs ont d'ailleurs souligné la parenté entre ces formes sivaites et surtout jain, plus particulièrement attestées dans l'Inde orientale (Bengale, Orissa) avec les monuments bouddhiques du Bengale[39] (Paharpur, Mainamati), de Dvāravatī[40] (Wat P'ra Men à Nakhorn Pathom) et de Birmanie[41] (temple Laymyethna à Sriksetra, Ananda de Pagan, etc). Or les *ngamyethna* pentagones sont très directement dérivés de ce type de plan par remplacement des carrés (noyau, couloir, mur extérieur) par des pentagones concentriques.

Le plan pentagone

Reste que le passage de quatre à cinq côtés est loin d'aller de soi. Les quatre Buddha des *laymyethna* sont liés aux directions cardinales qui ne sont définitivement pas cinq. Même si les monuments de Pagan sont souvent implantés avec de notables variations par rapport aux points cardinaux (20 degrés au Shwezigon, 23 au Htilominlo), il reste toujours possible d'attribuer sans ambiguité une orientation théorique aux faces des monuments orthogonaux. Et au Dhammayazika même, tout pentagone que soit le monument, c'est par référence aux quatre orients que l'inscription précise les confins du royaume: vers l'Est la Salween, vers le Sud Tavoy et Tenasserim, vers l'Ouest les monts de l'Arakan et leurs prolongements septentrionaux, y compris Patikkarā, vers le Nord les environs de Bhamo et Myitkyina.[42]

Comment ne pas remarquer alors, dans le contexte d'une imprégnation si forte de l'espace imaginaire par les quatre directions cardinales, qu'il existait des solutions à la représentation des cinq Buddha, ou à la composition de cinq cellas en un même temple, qui n'impliquaient nullement l'abandon de l'angle droit?

[35] Duroiselle Ch., *ASI Annual Report 1913–1914*, pp. 68–69, repris par Luce in *OB-EP*, vol. I, pp. 358 et 370.

[36] Ba Shin et al., «Pagan, Wetkyi-in Kubyauk-gyi ...», op. cit. p. 171.

[37] Sarasvati S.K., in *Jaina Art and Architecture*, New Delhi 1974–75, vol. II, pp. 265–275.

[38] Shah U.P., in *Jaina Art and Architecture*, op. cit., vol. III, pp. 483–85.

[39] Dikshit K.N., *ASI Annual Report 1927–1928*, pp. 38–39. Voir aussi Dikshit K.N., *Excavations at Paharpur*, Memoirs ASI no. 55, New Delhi 1936.

[40] Dupont P., *L'Archéologie Mône de Dvāravatī*, EFEO Paris 1959, pp. 24–56 et pl. I–IV.

[41] En particulier Duroiselle, repris par Luce in *OB-EP*, vol. I, p. 358.

[42] Luce G.H. et Pe Maung Tin, *BHHC*, vol. III, 1963, pp. 120–121.

On pouvait tout d'abord les disposer côte à côte, comme l'évoque le dessin des deux dalles de Sriksetra. A Pagan, le groupe des temples Penatha (**1481, 1482** et **1483**) aligne ainsi trois cellas sur un soubassement commun allongé Nord-Sud avec chaque cella ouverte à l'Est. Les trois structures sont indépendantes, mais le temple Payathonzu (**477, 478** et **479**), au Nord de Minnanthu, réunit trois cellas du même type (mais ouvertes au Nord) par un couloir de liaison. Il était parfaitement possible de disposer ainsi cinq temples juxtaposés, ce d'autant plus que l'exemple existait depuis le début de l'époque de Pagan avec les cinq stūpa alignés de Min-o-chanta, au Nord-Est de l'Ananda, attribués au règne d'Anôratha,[43] et se retrouve dans les sept cellas, dont cinq très précisément juxtaposées et aux entrées réunies par un couloir parallèle à la falaise qui forme façade, dans le temple souterrain **172** Twa-mihwet Umin.

Une autre disposition possible était les plans en croix ou en quinconce, avec une cella au centre et quatre autres sur les axes ou sur les angles. Le plan est connu en Inde, plus en théorie (pañcāyatana) que par ses applications,[44] et se trouve mentionné à Pagan par une référence au *pañcāprāsāda* dans les inscriptions du palais royal.[45] Le plan en quinconce a été très systématiquement utilisé dans les monastères anciens de Ceylan, en particulier à Anuradhapura[46] (Jetavanarama, Abhayagirivihāra...), et les relations anciennes sont connues entre les communautés bouddhiques de Sri Lanka et de Birmanie. Ce plan a connu au Cambodge la fortune que l'on sait au sommet des temples-montagnes, il est vrai hors du Bouddhisme (Pre Rup, Ta Kev, etc), et reste le principe directeur du massif central d'Angkor Vat. A Java enfin, les Candi Sewu et Candi Kalasan groupent cinq cellas en un seul monument selon un plan cruciforme.[47]

Toutefois cette composition, de tradition d'ailleurs plus mahāyaniste, est fortement hiérarchisante et privilégie la cella centrale.[48] Au contraire, le choix du plan pentagone a permis de donner à chacune des statues une importance égale, et d'exprimer très clairement la succession dans le temps des cinq Buddha, qu'une circumambulation commune relie dans l'espace d'un mouvement continu.

Le plan cruciforme à cinq cellas était pourtant plus en accord que tout autre avec la disposition spatiale classique indienne des séries quinaires: le centre, l'Est, le Sud, l'Ouest et le Nord, qui appliquée aux cinq Buddha placerait Kakusandha au centre, Konāgamana à l'Est, Kassapa au Sud, Gotama à l'Ouest et Metteyya au Nord.[49]

[43] Luce G.H. *OB-EP*, vol. I, p 65.

[44] Exemples indiens du plan en quinconce: Le temple de Viṣṇu à Gaṇeśvarpur, voir Vidya Dehejia, *Early Stone Temples in Orissa*, New Delhi 1979, pp. 146–147; le temple de Gondesvara à Sinnar, voir Cousens H., *Medieval Temples of the Dhakhan*, ASI Imperial Series vol. LXVIII, Calcutta 1931, pl. XLVII; deux temples de Harihara à Osian, voir Kalıa A., *Art of Osian Temples*, New Delhi 1982, pp. 3–5 et photo 1, et Handa D., *Osian—History, Archaeology, Art and Architecture*, New Delhi 1984, pp. 29–33, fig. I—III, photo. 2–7; les temples de Visvanānathā et de Lakśmana à Khajurāho, voir Zannes E., *Khajurao*, La Haye 1960, pp. 109–111 et 117–124, fig. 15; le temple de Rajiva Lochana à Rajim (Madhya Pradesh), voir Barret D., *Mukhalingam Temples*, Bombay 1960, p. 28 et fig. 24; un temple de Deogarh, voir Vats M.S., *The Gupta Temple at Deogarh*, Memoirs ASI no. 70, New Delhi 1952, p. 5 et pl. II et V; et les temples jain dans *Jaina Art and Architecture* publié par Ghosh A., op. cit., vol. III, p. 527.

[45] Luce G.H., *OB-EP*, vol. I, p. 65.

[46] Bandaranayake S., *Sinhalese Monastic Architecture*, Leiden 1974, pp. 86–101 et fig 27–30.

[47] Dumarçay J., *Candi Sewu et l'Architecture bouddhique du Centre de Java*, EFEO, Mémoires archéologiques XIV, Paris 1981, pl. XXXV et XLVIII.

[48] Tout particulièrement dans les exemples indiens où le parti est plus celui d'une tour centrale cantonnée de quatre chapelles satellites qu'un quinconce de tours.

[49] C'est la schéma que propose Mireille Bénisti (*Les stūpa* aux cinq piliers, op. cit.) en le rapprochant de la disposition des cinq Jina donnée par Paul Mus dans «Barabuḍur». *BEFEO* XXXIII, 1933, pp. 839–842.

Plus proche encore de ce modèle, et à Pagan même: parmi les nombreux temples sur plan carré à noyau central et couloir pourtournant, plusieurs ont un étage, accessible par les escaliers intérieurs. Cet étage se compose en plusieurs cas d'une cella centrale unique située au dessus du noyau du rez-de-chaussée et sous la tour carrée de couronnement. Un tel temple abrite donc quatre images au rez-de chaussée (les quatre orients) et une dans la cella de l'étage (le centre, ou le zénith). Ces statues peuvent être similaires[50] ou leur attitude peut varier dans un même temple,[51] mais ces monuments ne sont jamais considérés comme associés à la série des cinq Buddha: on y voit un temple classique simplement complété d'une cella à l'étage.

Le plan pentagone n'était donc pas la forme inéluctable, ni certainement la plus probable, que pouvait prendre un temple aux cinq Buddha.[52] Après tout, la *trimurti* hindoue n'a pas provoqué de monument triangulaire ....[53]

En revanche, il est vrai qu'il existe une église consacrée à la Trinité et bâtie sur un plan triangulaire! Construite à Kappel-Waldsassen de 1685 à 1689 dans un style baroque bavarois[54], c'est l'exception parmi les églises de la Trinité bâties dans tout le monde chrétien sur un plan parfaitement habituel. Encore pourrait-on se demander jusqu'où les références symboliques ont-elles été inscrites dans l'architecture, si les trois chapelles sont différenciées et comment, si le rituel utilise la forme triangulaire. Quoi qu'il en soit, lorsque près d'un siècle plus tard et en France, l'abbé Laugier se fait l'avocat d'une église (théorique) de plan triangulaire, c'est sans aucune référence à la Trinité et avec des arguments purement architecturaux:

> "-Toutes les figures géométriques, depuis le triangle jusqu'au cercle, peuvent varier à l'infini la composition de ces sortes d'édifices [i.e. les églises] (...) Oui, sans doute, il est facile d'élever sur le plan d'un triangle équilatéral une église dont l'aspect serait très agréable. Et voici comment je m'y prendrais. Dans le triangle j'inscris un cercle qui me trace le plan d'un dôme, que je ferai porter de fond. Aux trois angles je construis trois rotondes qui me donnent trois sanctuaires où je placerai trois autels. Sur chacune des trois faces j'ouvre au milieu une porte, ce qui produit trois entrées qui ont chacune un autel en face. Le dôme a deux grands étages d'architecture, le reste avec les trois rotondes n'en a qu'un. Je soutiens qu'une pareille ordonnance serait également belle pour les dehors et pour les dedans. Il peut même se présenter des occasions où l'on aurait besoin d'une église qui eût cette forme triangulaire. Je viens d'en donner l'idée en gros, ceux qui s'entendent en Architecture supléeront aisément tous les détails ..."[55]

[50] Par exemple au **1498** Nwapyagu, où les quatre Buddha du rez-de-chaussée attestent la terre, celui de l'étage probablement aussi, en tout cas était assis en lotus.

[51] Elles illustrent alors quatre moments de la geste du Buddha historique. Au **1486** Guthawdit, le Buddha de l'Ouest (rez-de-chaussée) est couché, les trois autres assis, celui de l'étage, détruit, probablement assis; au **1471** Theinmazi les quatre niches du noyau du rez-de-chaussée abritent des Buddha assis à l'Est et au Sud, couché à l'Ouest, debout au Nord, celui de l'étage était assis; au **1467** Loka-Okshaung il n'y a que deux niches au rez-de-chaussée (Est et Ouest), le Buddha de l'étage est détruit.

[52] M. Bénisti écrit dans son article (op. cit. p. 149): «En Thaïlande, au Cambodge, au Laos, des pratiques cultuelles modernes ont trait aux cinq Buddha». Soit, mais elles n'ont pas donné lieu à la construction d'édifices pentagones.

[53] On sait que la disposition courante en Inde du Sud depuis l'époque Cola assigne aux trois grands dieux les trois côtés d'un temple carré dont l'entrée occupe le quatrième: en général, Śiva au Sud, Visnu à l'Ouest et Brahma au Nord, avec entrée à l'Est.

[54] Koepf H. *Baukunst in Finf Jahrtausenden*, Stuttgart 1963, p. 158, fig 578–79.

[55] Laugier P. *Essai sur l'Architecture*, 2e édition, Paris 1755, pp. 205–208.

Son idée sera d'ailleurs reprise en 1800 dans le projet (non exécuté) d'une église triangulaire à Tyringham, dans le Buckinghamshire.[56] On voit donc circuler en Europe, aux alentours du 18e siècle,[57] la conception théorique d'une église sur plan triangulaire sans qu'à une exception près elle réussisse à s'incarner dans des réalisations pratiques. Car que veut dire l'aveu un peu gauche de l'abbé Laugier: "Il peut même se présenter des occasions où l'on aurait besoin d'une église qui eut cette forme triangulaire", sinon qu'il se rend compte que son projet apparaîtrait comme une curiosité architecturale, au mieux comme l'expression d'une virtuosité un peu incongrue, s'il n'était justifié par une "occasion"? Occasion qui ne peut guère se trouver qu'en deux cas: soit un terrain à bâtir de forme si particulière qu'un édifice triangulaire y devienne le plus logique à implanter, soit une justification symbolique, et il n'est pas surprenant que l'église réellement construite ait été dédiée à la Trinité.

Deux conditions semblent en effet nécessaires pour qu'une forme nouvelle s'impose dans l'architecture religieuse, qui procède plus normalement par évolution ou emprunt: volonté architecturale d'une part, référence symbolique ou motifs rituels de l'autre, et le plan pentagone qui apparaît à Pagan ne peut s'expliquer que par la conjonction de ces deux facteurs. La difficulté est alors de déceler l'importance relative de chacun.

On a vu que la série des cinq Buddha n'est qu'indirectement attestée par l'iconographie, et qu'en outre la correspondance terme à terme des cinq images des *ngamyethna* avec les cinq Buddha successifs n'est pas évidente. Cette série des cinq Buddha était sans doute une donnée canonique, mais son expression architecturale n'était certainement pas prévue, et encore moins prescrite par les textes dont pouvaient disposer les Birmans. Si l'on accepte l'identification proposée par Mireille Bénisti,[58] peut-on supposer une tradition (orale?) qui impliquait une relation possible entre les cinq Buddha successifs et l'architecture du stūpa? Il serait alors surprenant que cette tradition partie de l'Andhradeṣa ait atteint la Birmanie sans laisser de trace ni dans l'Inde orientale (Bengale, Orissa) ni à Sri Lanka,[59] deux régions dont l'architecture eut une influence certaine sur celle de Pagan. Du passage de cette tradition, ne témoigneraient que ces deux dalles de Sriksetra, d'une interprétation ambigüe – et aucune cité Pyu n'a livré de structure où se lirait un plan pentagone.

Entre la notion théorique, même en lui concédant des expressions rituelles, que le présent *kalpa* doit voir paraître cinq Buddha et le plan pentagone d'un monument, intervient nécessairement une opération intellectuelle qui est à proprement parler l'acte de création architecturale, ici particulièrement décisif puisqu'il impliquait une rupture avec l'usage exclusif de l'angle droit: en l'absence d'un modèle antérieur, il faut bien qu'un jour à Pagan quelqu'un ait décidé de construire un pentagone. Qu'en l'occurence cette forme ait été

[56] Stillman D. «Church Architecture in Neoclassical England», in *Journal of the Society of Architectural Historians*, Philadelphie, vol. XXXVIII-2, May 1979, p. 115 et fig. 23.

[57] Toutefois le principe d'une église triangulaire à trois absides avait déjà été expérimenté pour la petite chapelle romane de Planés (Pyrénées Orientales), à ma connaissance sans aucune reférence à la Trinité. Son plan est reproduit dans *Vocabulaire de l'Architecture*, Paris 1972, vol. 2, chap. I, fig. 23.

[58] «Les Stūpa aux cinq Piliers», op. cit.

[59] Comme le remarque M. Bénisti, les cinq piliers ne se trouvent pas sur les avant-corps des stūpa de Sri Lanka. La seule manifestation des cinq Buddha à Anuradhapura est iconographique: cinq statues de pierre au stūpa Ruvanvālisāya constituent une série cohérente, et peut-être complète, de Buddha debout. Metteyya seul est distingué par une couronne, sa parure et une attitude différente. Ces statues qui pourraient dater du 3e siècle AD sont aujourd'hui groupées dans un bâtiment moderne au Sud du stūpa, et identifiées par des inscriptions récentes qui donnent le nom des cinq Buddha.

inspirée par la série des cinq Buddha est le plus probable, sans exclure absolument le processus inverse où les cinq Buddha seraient la justification symbolique d'un a priori géométrique.[60] L'architecture est un jeu[61] et l'esprit de ses joueurs est hanté de formes fécondes.

Certes, placer ainsi l'accent sur l'invention formelle va à l'encontre de l'opinion courante qui présente toujours l'artiste des pays hindouisés comme privé de toute initiative, étroitement tenu en main par les normes inflexibles des *āgama* et de la "tradition". Il est des cas où cette vision doit être nuancée. A plus d'un égard, les *āgama* et la tradition architecturale hindoue sont certainement moins contraignants que les *ordres* de Vignole, et ont même permis des interprétations plus variées: il y a plus de diversité entre les styles architecturaux des peuples hindouisés, entre les écoles régionales et dynastiques indiennes, qu'entre les architectures classiques européenes. L'insistance mise à exalter le génie national dans les pays d'Europe, depuis le 17e siècle surtout, ne peut masquer le fait que la diversité se trouve beaucoup plus dans l'architecture quotidienne, urbaine ou rurale, que dans les commandes officielles pourtant réalisées par des architectes dont on célèbre la personnalité créatrice: on ressentirait d'emblée comme *étrangère* une maison bretonne dans un village toscan, une façade bavaroise dans une rue portugaise, alors que Saint-Paul de Londres pourrait sans rupture stylistique s'élever dans le ciel de Milan, le Petit Trianon à Copenhague ou l'église Sainte-Agnès à Würzburg.

Aux époques d'invention plastique intense et heureuse, l'acte de création a probablement été réalisé dans des conditions intellectuelles assez voisines en orient et en occident. Face à un commanditaire puissant, l'architecte se trouve finalement en semblable situation: devant lui un terrain nu, derrière l'horizon une carrière de pierre ou un four à brique, il doit comprendre qu'on attend de lui un édifice dont on va causer dans le royaume, et si possible chez les voisins, et les règles, les modèles, les modes et les rêves se partagent son esprit selon des rapports plus constants que ne le suggère la représentation idéologique qu'en donne chaque continent. S'il est vrai que l'Asie explique son art par des textes, des traités normatifs, des références symboliques systématisées, l'Europe depuis la renaissance a privilégié, en sens contraire mais tout aussi univoque et abusif, l'idée de la création pure d'un artiste démiurge.

Que le plan pentagone soit d'ailleurs devenu à Pagan une forme en soi est attesté par deux monuments de notre série, les temples **566** près du village de Minnanthu et **1699** Tinlegu dans le village même de Pagan. Tous deux sont de petites dimensions, et sans doute de la fin du 13e siècle. S'ils présentent extérieurement la forme pentagone des *ngamyethna*, ils n'ont en fait qu'une seule porte et quatre façades aveugles. A l'intérieur une petite cella, carrée au **566**,

[60] Une lecture récente de l'inscription du Dhammayazika (ligne 17 du revers) semblait étayer cette possibilité: voir *Old Burmese Inscriptions from BE 474 to BE 600* (en Birman), par U Nyein Maung, Department of Archaeology, Rangoon 1972, premier volume d'une nouvelle édition des inscriptions de Birmanie (pp. 65–69). Lorsqu'en effet le roi sort de son palais à la recherche du site favorable à la construction de son grand stūpa, il voit s'élever dans la plaine «une colonne à cinq angles et cinq faces, de la grosseur du tronc d'un palmier à sucre». La forme pentagone aurait donc clairement précédée dans la vision du roi la dédicace aux cinq Buddha—et l'on comprenait mieux pourquoi cette dédicace ne figurait que si loin dans le texte de la stèle. Mais après un nouvel examen de l'inscription et de son estampage, U Bo Kay et U Aung Kyaing restent convaincus que cette lecture est erronée et que la leçon correcte est celle donnée par G.H. Luce et Pe Maung Tin (op. cit.): «une colonne de vapeur, de la grosseur du tronc d'un palmier à sucre».

[61] «L'architecture est le jeu savant, correct, et magnifique des volumes assemblés sous la lumière» Le Corbusier.

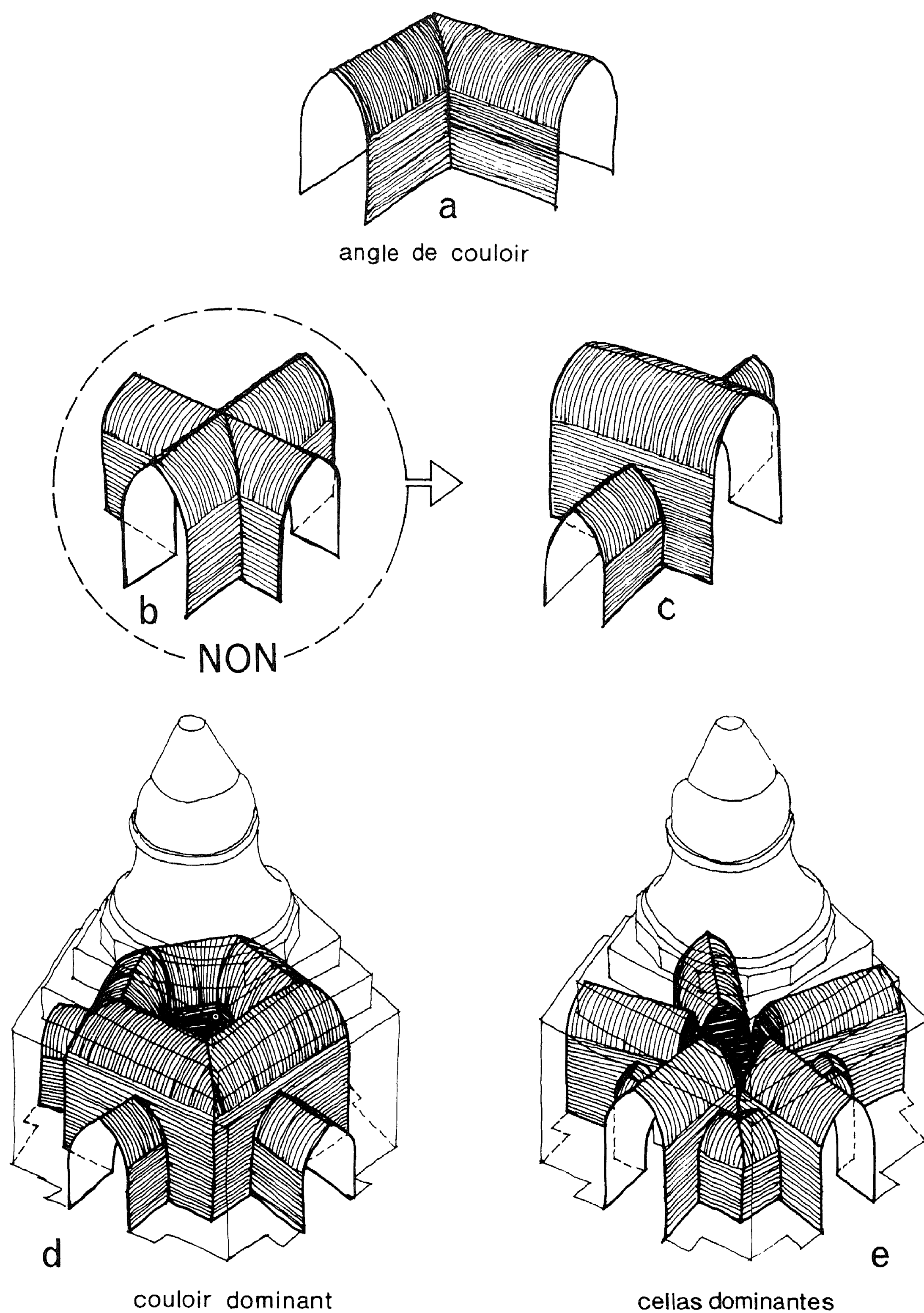


Fig. 1 – systèmes de voûtement.

selon le modèle courant des petits temples de Pagan, circulaire au Tinlegu (forme moins fréquente sans être exceptionnelle), abrite une seule statue du Buddha disposée face à l'entrée (soit face à l'Ouest au **566**, face au Sud au **1669**). De même à Salé, le temple **63** est à cella unique, carrée, accessible par trois entrées auxquelles correspond sur chacune des deux autres faces une niche qui abritait une image: trois Buddha donc au total dans ce pentagone, le principal face à l'Est.

On voit par ces trois cas, qui peuvent certes être les derniers chronologiquement, que toute référence à la série des cinq Buddha était exclue et que le plan pentagone était devenu à Pagan une posibilité à choisir parmı d'autres dans le vocabulaire formel de l'architecture.

Les Monuments

Cette étude porte, on l'a dit, sur dix-sept monuments, plus précisément sur deux stūpa et quinze temples. Les deux stūpa encadrent les temples dans un classement par dimension: le **937** Dhammayazika est le plus grand de ces édifices et fait partie des dix plus grands et plus hauts monuments de Pagan. A l'autre bout de l'échelle, le stūpa **1671**, très ruiné, présente à la base cinq niches rayonnantes.

Composition architecturale des temples pentagones

Les temples varient assez largement de dimensions entre ces deux extrêmes. Les plus petits, les temples **566, 1669** et Salé **63**, ne possèdent qu'une cella centrale. Les autres sont construits sur le principe des *laymyethna* à quatre entrées réunies par un couloir pourtournant, classique à Pagan, simplement adapté au plan pentagone.

Structurellement on distingue pourtant deux types de temples, qui diffèrent par leur système de voûtement. Il se trouve en effet que, si les constructeurs de Pagan avaient parfaitement résolu le problème de l'intersection de deux berceaux, comme en témoignent les couloirs pourtournants où la voûte se retourne sur l'angle (fig. 1a), de 90 degrés dans les temples rectangulaires, de 108 degrés dans les temples pentagones, ils l'ont toujours évité lorsque dans un temple deux berceaux se croisent (fig. 1b) ou lorsque l'un aboutit sur l'autre selon un plan en T. Dans ces cas, les deux berceaux sont décalés en hauteur et le plus bas s'ouvre dans le mur porteur du second, sous les naissances de la voûte (fig. 1c et photo. 64, 53, 18 et 49).

Dans les temples à couloir pourtournant, le cas se présente lorsque le couloir coupe chacune des cellas radiales. Deux solutions sont alors possibles:

–soit établir la voûte du couloir au-dessus des voûtes des porches (fig. 1d).

–soit faire dominer les voûtes radiales des cellas (fig. 1e).

De fait, ces deux solutions ont été expérimentées sur les *ngamyethna*. On les trouve déjà dans les temples carrés à quatre cellas et couloir (*laymyethna*), mais le type à couloir dominant y est de loin de plus fréquent (l'Ananda est l'exemple le plus connu du type à cellas dominantes, représenté encore par le temple **785** Zeyya-thut, au Sud de East-Pwazaw, daté par l'épigraphie de 1234 AD).

En revanche, les deux types se partagent plus également les temples pentagones puisqu'on y dénombre six temples à cellas dominantes pour cinq temples à couloir dominant.

Que ce soit le couloir ou les cellas qui dominent, l'impression première est identique

lorsqu'on entre sous un porche, face à l'image du Buddha cernée par la perspective de la voûte radiale. C'est lorsqu'on progresse vers l'intérieur que l'effet se diversifie: dans les temples à couloir dominant, l'accent se place sur le noyau central mis en valeur par l'épanouissement de la voûte rayonnante (photo. 63) et clairement sculpté par la lumière qui vient des autres porches. Cette solution privilégie la compréhension globale du monument et incite à la circumambulation. Dans le type à cellas dominantes chaque image est plus isolée, et par là même plus présente. L'édifice fonctionne alors moins comme un tout que comme l'addition de cinq chapelles.

Ce parti est poussé à l'extrême au *ngamyethna* **1883**, qui ne comporte pas de couloir mais simplement cinq cellas indépendantes accessibles chacune par un porche. La différence devient mince entre ce temple et un stūpa à cinq niches, elle tient surtout aux volumes extérieurs du monument, clairement composé comme un temple avec ses avant-corps aux porches bien marqués, au centre des façades, ainsi qu'aux dimensions et à la forme des cellas nettement plus dévelopées que les niches d'un stūpa.

La distinction entre couloir et cellas dominants ne se traduit pas à l'extérieur où les temples sont plus stéréotypés. La silhouette est même très proche de celle des temples carrés du même type, et ce n'est qu'en s'approchant qu'on identifie le plan pentagone.

Le volume du corps d'édifice est un prisme pentagone dont les angles apparaissent entre les avant-corps et sont souvent soulignés par des pilastres corniers. La corniche du corps principal se retourne en général sur l'avant-corps (phot. 6, 22, 33, 35, 38, 47), sauf aux temples **607** (phot. 14 et 16), **1976** et **2087**, et se trouve en tous cas masquée au milieu de chaque face par les superstructures du porche (phot. 6, 32, 52; pl. XX) dont le fronton est (ou était: les frontons sont souvent écroulés) le motif principal de chaque face.

Au dessus de cette corniche se placent deux ou trois terrasses sur plan pentagone, marquées sur leurs angles par des stūpa, sur piédestaux en général à quatre faces, les deux faces externes plus ou moins précisément parallèles aux côtés du pentagone (phot. 45, 35). Ces éléments décoratifs sont souvent soit détruits soit restaurés, et parfois à plusieurs reprises car ce sont les victimes privilégiées des séismes.

Plus haut, le couronnement prend la forme d'un stūpa, avec la cloche cerclée sur plan circulaire caractéristique à Pagan, surmontée d'une flèche conique faite d'anneaux superposés. Entre la dernière terrasse pentagone et la base circulaire de la cloche s'intercale une petite terrasse de transition, qui est presque toujours sur les monuments de Pagan un polygone tracé avec trois côtés pour chaque face du monument: c'est-à-dire à 12 pans sur les temples carrés, à 15 pans pour les pentagones. Les angles ne sont pas exactement égaux, ceux qui correspondent aux angles vrais du monument sont en général plus marqués et les deux angles sur chaque face nettement plus plats (fig. 2 et phot. 22, 38, 53). Cette subtilité est conservée dans les ngamyethna, mais est moins évidente que sur les temples carrés où l'angle droit offre à l'œil des repères plus lisibles et surtout plus usuels. Par exception, cette terrasse de transition est de plan décagone aux temples **1883** et **1976**.

Le petit temple **1669** Tinlegu est le seul de la série à ne pas être couronné par un stūpa circulaire, mais par une tour à profil curviligne (*sikhara*), très courant à Pagan mais bien entendu sur plan carré. Ce sikhara sur plan pentagone est donc unique, ou plutôt était car le temple s'est totalement effondré lors du séisme du 8 juillet 1975. Il a depuis été reconstruit par le Conseil de Pagode, sur la base des murs anciens restée debout comme une partie du porche Sud, et à l'aide d'une photographie antérieure à la catastrophe (phot. 39). Si la forme

générale est donc à peu près conservée, les proportions sont dans le détail très infidèles (en particulier, saillie trop forte des pilastres).

On trouvait encore le rappel du plan pentagone au sommet d'autres *ngamyethna*, non sous la forme d'un *sikhara* mais dans le couronnement des stūpa du type dit à Pagan "singhalais", c'est-à-dire où un volume aux arètes rectilignes s'interpose entre la cloche et la flèche finale. C'est le cas du *ngamyethna* **1831**, et la forme pentagone de ce volume reste visible au sommet actuel du temple, la flèche ayant disparu (fig. 2 pl. XVI, XVIII, XIX, phot. 44, 47). Vu le profil de la cloche dans leur état présent, le temple **566** et le stūpa **1671** pouvaient avoir le même type de couronnement.

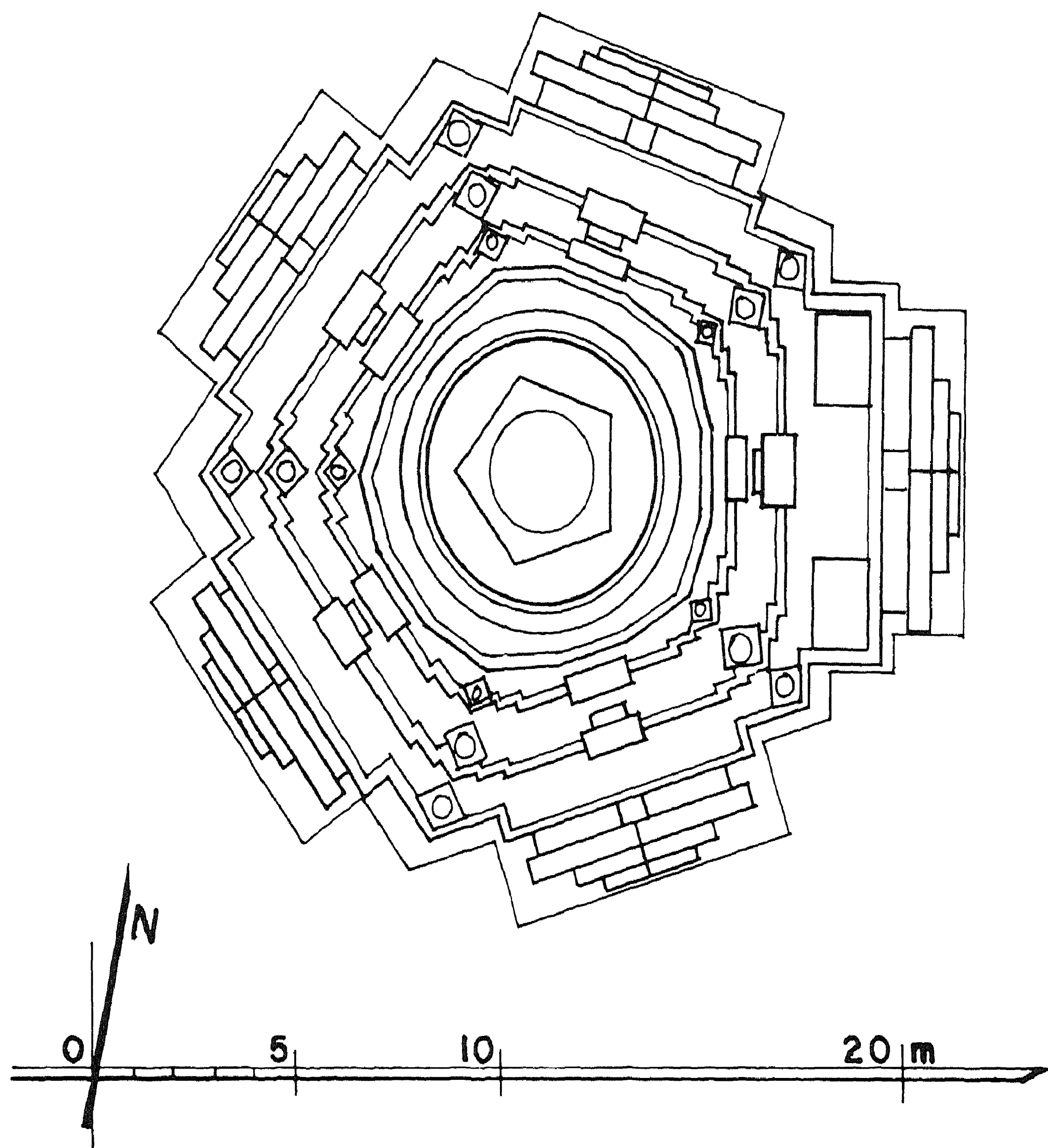


Fig. 2 – temple **1831**: plan de toiture.

Dimensions

Le **937** Dhammayazika est donc, et de loin, le plus grand de ces monuments: le côté de sa première terrasse, mesuré sur la face externe du parapet, atteint 36,72 m. (moyenne des 5 côtés), et sa hauteur présente est de 40,80 m. au dessus de la plate-forme de base. Les douze temples à cinq entrées s'étagent sur une échelle qui va, pour le côté du corps d'édifice, de 9,30 m. (temple **730**) à 4,30 m. (temple 77). Bien entendu, l'écart architectonique entre ces deux temples est beaucoup plus fort que ce rapport des côtés à peine supérieur à 2: mesuré en mètres cubes de briques mises en œuvre, le rapport serait plutôt voisin de 8.

On remarque sur la figure 3, qui donne à la même échelle les plans de tous les monuments, que les plus petits *ngamyethna* (no. 77, **1853**, **2087**) sont du type à couloir dominant, ce qui est logique car c'est dans ces temples que les espaces intérieurs épousent de plus près le volume construit: la voûte du couloir trouve aisément sous les gradins des terrasses la place pour s'élever au-dessus de celles des cellas,[62] et cette meilleure économie de l'espace devient nécessaire dans un petit temple. Le choix du système de voûtement ne dépend pourtant pas strictement des dimensions du temple puisque c'est aussi la voûte du couloir qui domine dans les *ngamyethna* **1504** et **1831**, presqu'aussi grands que le **730**.

Fort logiquement, le système de voûtement est en fait lié au rapport entre la longueur du côté extérieur et la largeur du couloir, comme le montre la figure 4. Ce rapport est en moyenne de 4,46 pour le type à couloir dominant contre 6,75 pour les temples à cellas dominantes. Toutefois ces cellas restent en règle générale plus larges que le couloir, qu'elles soient ou non plus hautes que celui-ci. Le cas extrême est *le ngamyethna* **1410**, où le couloir n'a que 55 cm de large alors que les cellas (dont les voûtes dominent celle du couloir) ont une largeur moyenne de 2,55 m., mais dans les temples à couloir dominant on trouve encore une largeur moyenne de couloir de 0,98 m. pour des cellas de 1,15 m. au *ngamyethna* **77**, ou de 2,03 m. (la plus grande largeur de couloir pour cette série de monuments) avec une hauteur sous voûte de 7,35 m. au *ngamyethna* **1831**, pour une largeur moyenne des cellas de 2,68 m. avec une hauteur sous voûte de 5,13 m. Aussi la moyenne des rapports entre les largeurs de couloir et celles des cellas, de 0,80 pour les temples à couloir dominant, descend-elle à 0,55 dans les temples à cellas dominantes.

Le tableau ci-dessous, qui donne les dimensions principales des temples pentagones, montre que leurs éléments constitutifs (noyau, couloir et cella, côté extérieur) ont une importance relative très variable selon les temples.

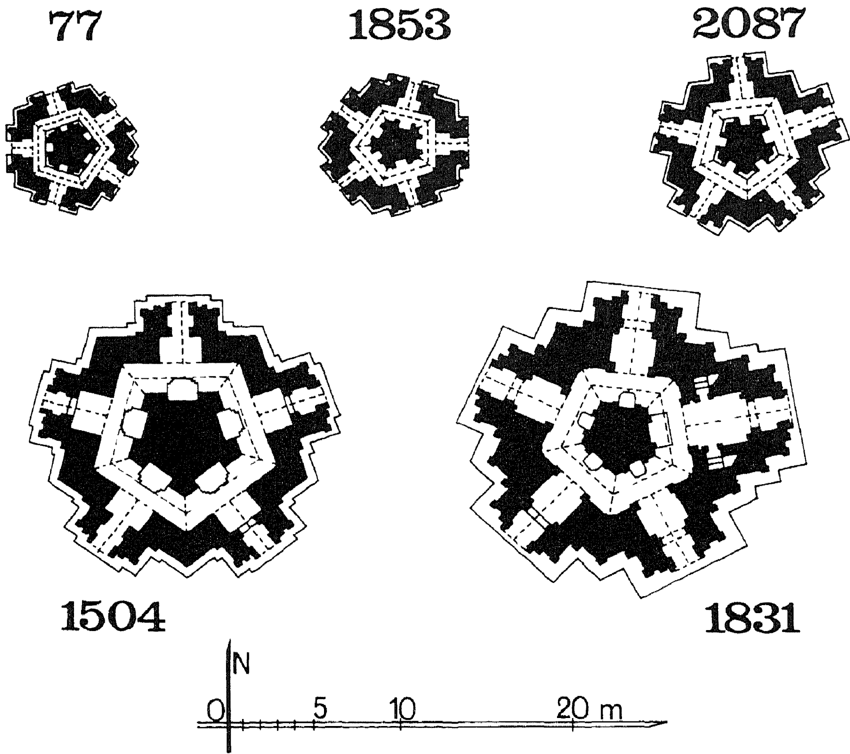
Dimensions caracteristiques moyennes des temples pentagones (cm.)

1 – temples à couloir dominant

temple	côté extérieur	côté du noyau	largeur couloir	largeur cella	épaisseur du mur extérieur
77 :	430	180	98	115	80
1504:	895	397	185	244	150
1831:	893	267	203	268	210
1853:	480	184	100	135	105
2087:	548	189	143	162	110
moyenne:	649	243	146	185	131

[62] Comparer les coupes des temples **1831** (pl. XVIII), **1410** (pl. XII) et **607** (pl. V).

Temples à couloir dominant.



Temples à cellas dominantes.

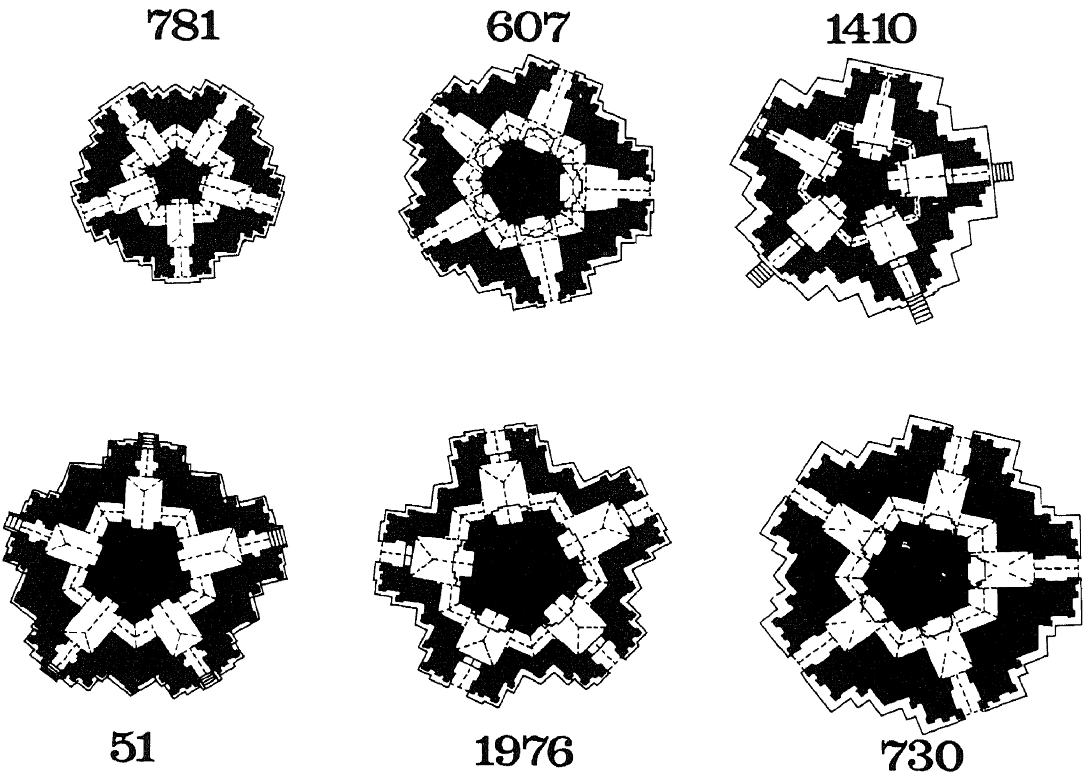
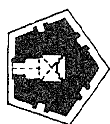
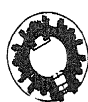


Fig. 3 – plans des monuments.

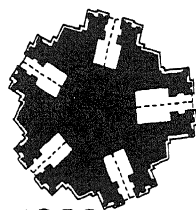
Temples sans couloir



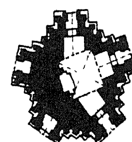
566



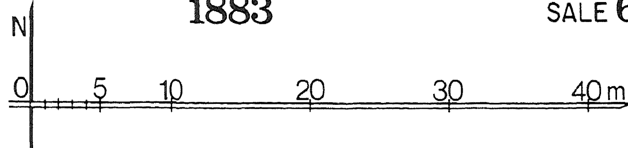
1669



1883



SALÉ 63



Stupa.



1671

937 DHAMMAYAZIKA

2 – temples à cellas dominantes

temple	côté extérieur	côté du noyau	largeur couloir	largeur cella	épaisseur du mur extérieur
51 :	850	383	126	230	200
607 :	775	303	143	244	170
730 :	930	405	137	223	230
781 :	650	225	128	173	160
1410:	714	270	55	255	170
1976:	778	478	107	279	105
moyenne:	783	344	116	234	172

3 – temples sans couloir

temple	côté extérieur	remarques
566 :	370	cella carrée 186 × 184
1669:	293	cella circulaire ø 253
1883:	670	5 cellas, moyenne 192 × 195
SALÉ 63:	378	cella carrée environ 265 × 265
moyenne:	428	

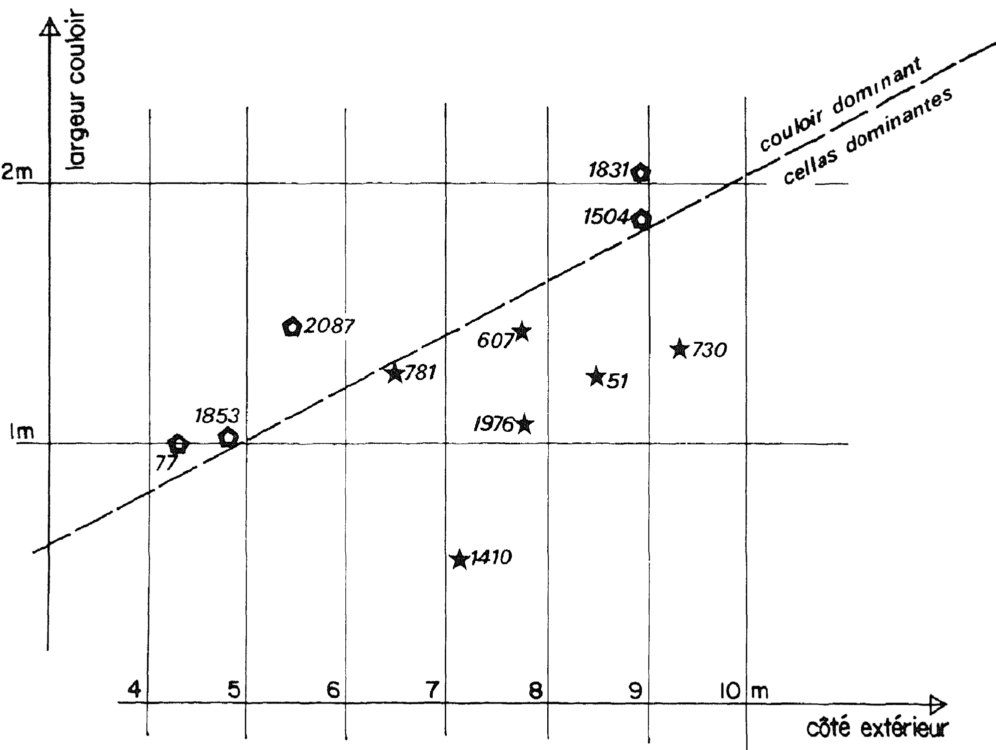


Fig. 4 – côté extérieur et largeur du couloir.

Par exemple, le plus fort noyau est celui du **1976** (478 de côté) alors que ce temple ne vient qu'au 5e rang par son côté extérieur. Ou encore, le ngamyethna **1831** se classe au premier rang pour la largeur du couloir, au 3e pour le côté extérieur et seulement au 7e pour le côté du noyau.

Les trois temples à cella unique, le **566**, le **1669** Tinlegu et le temple **63** de Salé sont les plus petits, ce qui n'a rien de surprenant. En revanche l'absence de couloir dans le temple **1883** résulte d'un choix délibéré et non de sa taille qui dépasse celle de plusieurs temples à couloir.

Précision relative et construction géométrique

La construction géométrique du pentagone est relativement complexe.[63] On sait qu'elle repose sur le fameux rapport $\frac{\sqrt{5}+1}{2}$, approximativement 1,618, que sa large utilisation

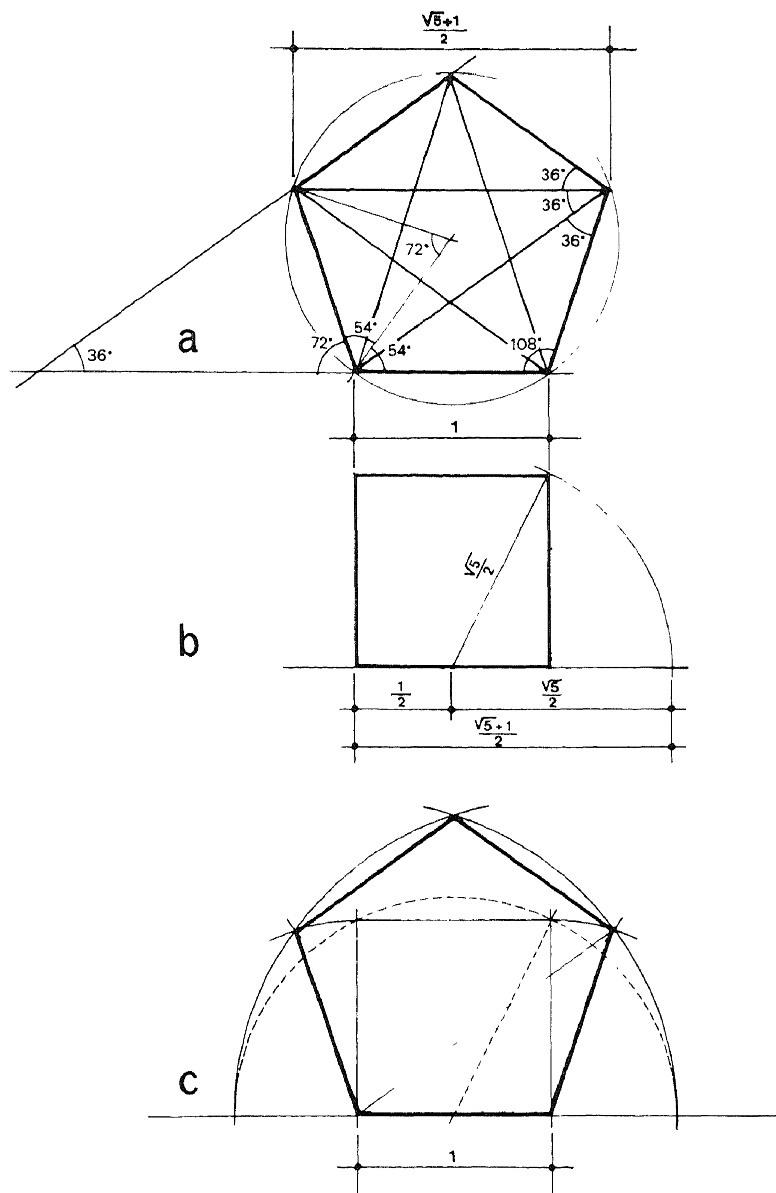


Fig. 5 – construction du pentagone.

[63] Luce G.H., *OB-EP*, vol. I, p. 203: «The building of five-equal-sided temples poses difficult mathematical problems; but they were solved successfully at least nine times in Pagan».

comme base de proportions harmonieuses (dans une géométrie où le pentagone n'est généralement pas exprimé) a fait nommer la "section d'or".[64] Il a en outre été étudié par plusieurs mathématiciens come raison de progressions diverses (séries de Fibonnacci), souvent utilisé par Palladio, et constitue la base du *Modulor* de Le Corbusier. On démontre que ce rapport est celui du côté du pentagone régulier étoilé au côté du pentagone régulier convexe construit sur les mêmes sommets (fig. 5a), et comme par ailleurs on construit aisément ce rapport dans un carré (fig. 5b: sur un carré de côté 1, le segment qui joint un sommet au milieu d'un côté opposé aura pour longueur $\frac{\sqrt{5}}{2}$. Qu'on y ajoute un demi-côté et l'on aura $\frac{\sqrt{5}+1}{2}$), la construction moderne courante du pentagone utilise ces propriétés en partant d'un carré de côté égal à celui du pentagone à construire (fig. 5c). Une construction basée sur ces données avait déjà été proposée par Euclide dès le 3e siècle avant JC, mais n'était plus courante à la Renaissance lorsque Vinci et Durer présentaient des constructions approximatives.[65]

Je ne crois pas que le rapport $\frac{\sqrt{5}+1}{2}$ ait été utilisé ni même connu en Asie.[66] La construction du pentagone qu'indique le *Mayamata* est empirique, et inexacte comme le remarque B. Dagens.[67] Surtout, elle impose un tracé déjà bien laborieux avec un bon stylet, et je ne souhaîte à personne de l'utiliser pour implanter un bâtiment à l'aide de cordeaux et de piquets, dans le vent, la poussière, les allées et venues des ouvriers, et sous le regard critique des maîtres du rituel! Il est plus probable que les édifices pentagones de Pagan ont été implantés à partir d'un cercle, dont le centre était matérialisé par un piquet (et qu'il est facile de prolonger vers le haut par un fil à plomb à mesure que monte le chantier), cercle divisé en cinq arcs égaux par approximations successives, ce qui n'est pas difficile avec une corde et quelques jalons.

Seuls les temples **1410** et **1831** ont fait l'objet d'un relevé au théodolite qui a permis de calculer la position exacte des points principaux externes du plan dans un système de coordonnées rectangulaires pour en analyser la géométrie. Ces deux exemples vérifient en particulier que les cinq sommets du pentagone de base (défini par les côtés extérieurs du monument) s'écartent très peu du cercle circonscrit théorique.

A partir d'un centre (défini par la moyenne des centres des cercles circonscrits aux 10 triangles construits sur les sommets du pentagone) les rayons sont en effet:

– Pour le temple **1410**:	sur l'angle Sud-Est,	613
	sur l'angle Sud-Ouest,	601
	sur l'angle Ouest,	614
	sur l'angle Nord-Ouest,	605
	sur l'angle Nord-Est,	606

soit une moyenne de 608 cm., un écart type de 5 cm. et une différence entre valeurs extrêmes de 13 cm., soit 2,1%.

La géométrie du temple **1831** est plus précise encore:

[64] Nombreux ouvrages sur la question, du plus aride au plus mystique. On peut citer parmi les plus récents: Montù A., *Sezione Aurea e Forme Naturali*, Milan 1980.

[65] Dan Pedoe, *Geometry and the Liberal Arts*, Penguin Books 1976, pp. 66–72 et 95.

[66] C'est aussi l'opinion de J. Dumarçay (*Les effets perspectifs*... op. cit., p. 3). Cependant S. Ozhegov croit trouver ce rapport dans l'implantation des grands monuments de Pagan, voir son article «Pagan, development and town planning» dans le *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol XXXVI-1, March 1977, pp. 15–29.

[67] Dagens B., *Mayamata*, Pondichéry 1970, vol. 1, p. 632 et fig. 32.

sur l'angle Sud-Est	757
sur l'angle Sud-Ouest	762
sur l'angle Ouest	756
sur l'angle Nord-Ouest	761
sur l'angle Nord-Est	760

soit un rayon moyen de 759 cm. avec un écart type de 2, 3 cm. et une différence entre extrêmes de 6 cm. (0,79%). Compte tenu du faux aplomb de certaines arètes et des épaisseurs d'enduit qui varient sensiblement, on peut admettre que cette précision est excellente, surtout pour le **1831**, ce qui renforce l'hypothèse d'une implantation à partir d'un cercle tracé au sol puis subdivisé.

La précision est du même ordre pour les longueurs des cinq côtés extérieurs, qui sont au **1410**:

face Est	712
face Sud-Est	719
face Sud-Ouest	712
face Nord-Ouest	719
face Nord-Est	710

soit 714 cm. de moyenne, 3,8 cm. d'écart type et 9 cm. de différence entre extrêmes (1,26 %);

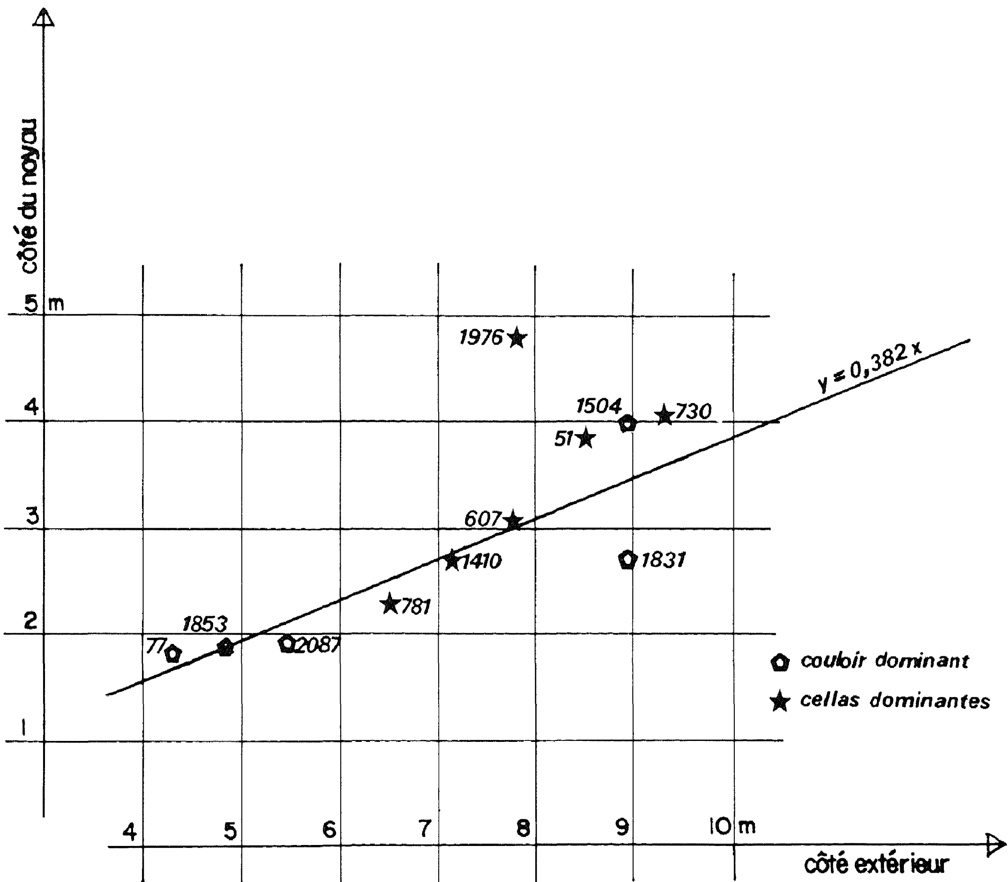


Fig. 6 – côté extérieur et côté du noyau.

et pour le temple **1831**:

face Est	8,95
face Sud-Est	8,88
face Sud-Ouest	8,89
face Nord-Ouest	8,96
face Nord-Est	8,95

soit en moyenne 8,93 m., avec un écart type de 3,4 cm. et une différence entre extrêmes de 8 cm. (0,89 %).

Comme on l'a vu plus haut, les dimensions des éléments constitutifs des temples ne sont pas liées entre elles par des rapports constants. Ceci signifie qu'il n'existait pas un tracé directeur unique pour le plan de ces temples. Pourtant, il est en général possible d'en expliquer les proportions par un tracé géométrique à partir du pentagone de base (formé par les cinq côtés extérieurs des monuments).

Quatre tracés distincts au moins pourraient avoir été utilisés, selon la proportion du noyau au côté extérieur (fig. 6):

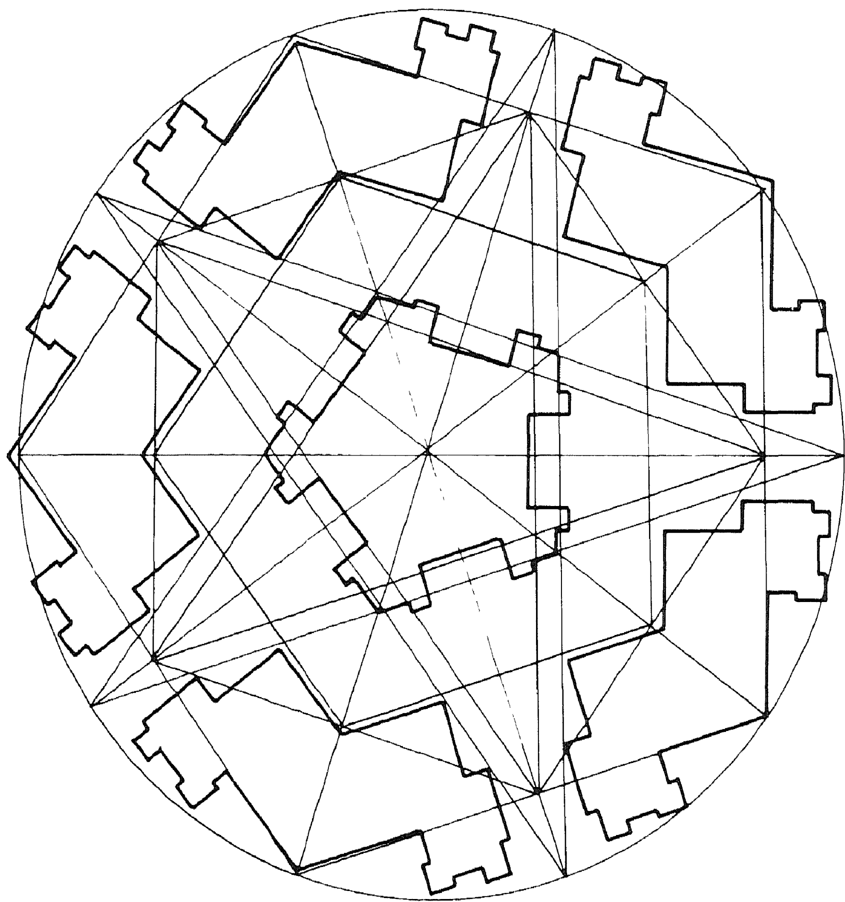


Fig. 7 – temple **1853**: tracé directeur.

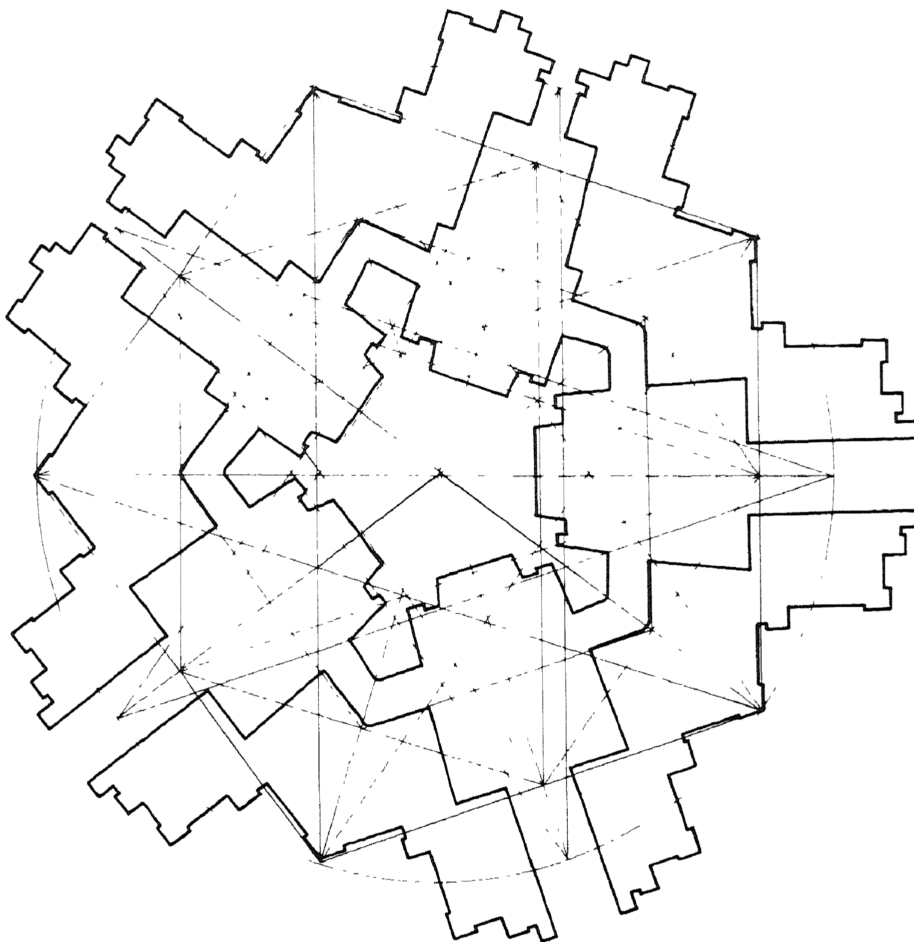


Fig. 8 – temple **1410**: tracé directeur.

1 – Une division du cercle circonscrit en 10 arcs égaux (décagone). Un sommet sur deux correspond alors aux angles vrais du temple, et les points intermédiaires, dans l'axe des portes, sont les sommets d'un pentagone étoilé qui enveloppe le noyau central. Le fond des niches de ce noyau vient s'inscrire sensiblement sur le pentagone étoilé construit sur les milieux des côtés du pentagone de base, tandis que le pentagone convexe construit sur les mêmes sommets détermine, par ses intersections avec les médiatrices du pentagone de base, la paroi externe du couloir. Ce tracé revient à donner au rapport entre le côté extérieur d'un temple et le côté de son noyau une valeur de $\left(\frac{2}{\sqrt{5}+1}\right)^2$, soit 0,382. On voit sur la figure 6 que ce rapport exprime correctement la géométrie interne des temples **1853** (fig. 7), **1410** (fig. 8) et **607**, celle des temples **77**, **2087** et **781**[68] avec une moindre précision, tandis que les temples **51**, **1504** et **730** sont basés sur un rapport différent. Les temples **1831** et **1976** divergent plus nettement encore.

[68] Pour ces six temples, la régression linéaire s'établit sur y = 0,361 x + 0,09, avec un coefficient de corrélation de 0,956, valeur proche de y = 0,382 x.

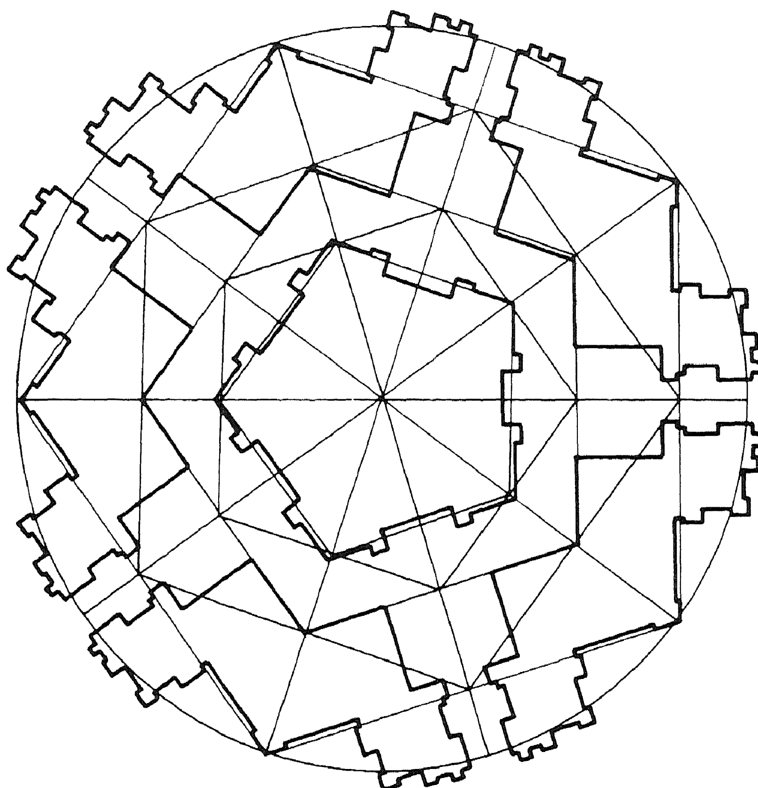


Fig. 9 – temple **51**: tracé directeur.

2 – Dans les temples **51**, **1504** et **730** la division procède par inscriptions successives de pentagones convexes dans le pentagone de base. Simple et homogène, ce tracé exprime bien le plan des temples **51** (fig. 9) et **730**. Il s'applique encore correctement aux dimensions du noyau du temple **1504**, mais avec un couloir (dominant) plus large, dont la paroi externe est définie comme dans le temple **1976** (fig. 11).

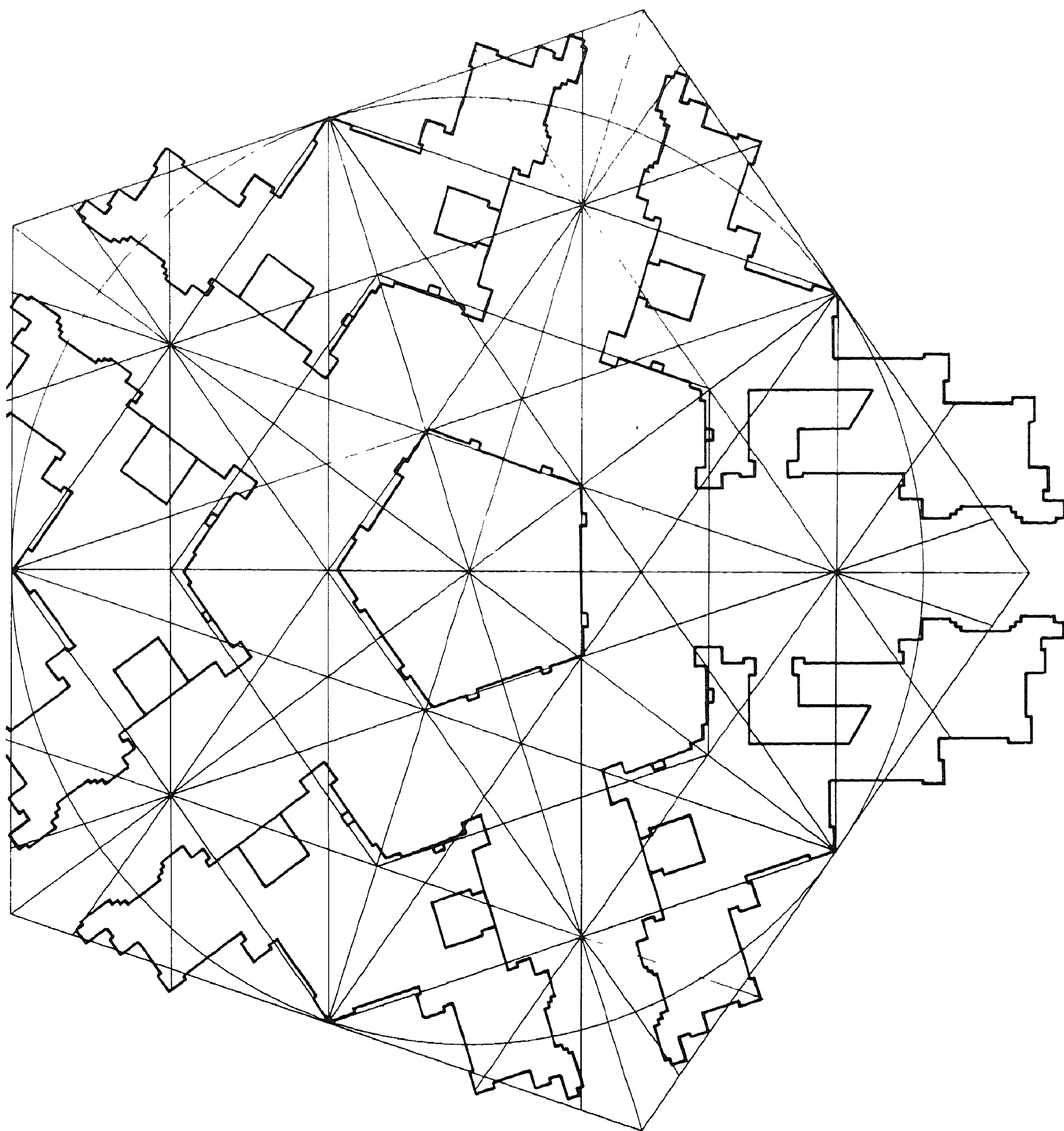


Fig. 10 – temple **1831**: tracé directeur.

3 – Le plan du *ngamyethna* **1831** semble résulter d'un tracé (fig. 10) où le pentagone étoilé construit sur les sommets du pentagone de base détermine, par ses intersections avec les médiatrices de ce pentagone de base, l'implantation du noyau central. Ce qui revient à construire le noyau dans le pentagone étoilé dont les sommets sont les milieux des côtés du pentagone de base, tandis que le pentagone convexe construit sur les mêmes sommets détermine, par ses intersections avec les médiatrices du pentagone de base, la position de la paroi externe du couloir, comme dans les tracés précédents.

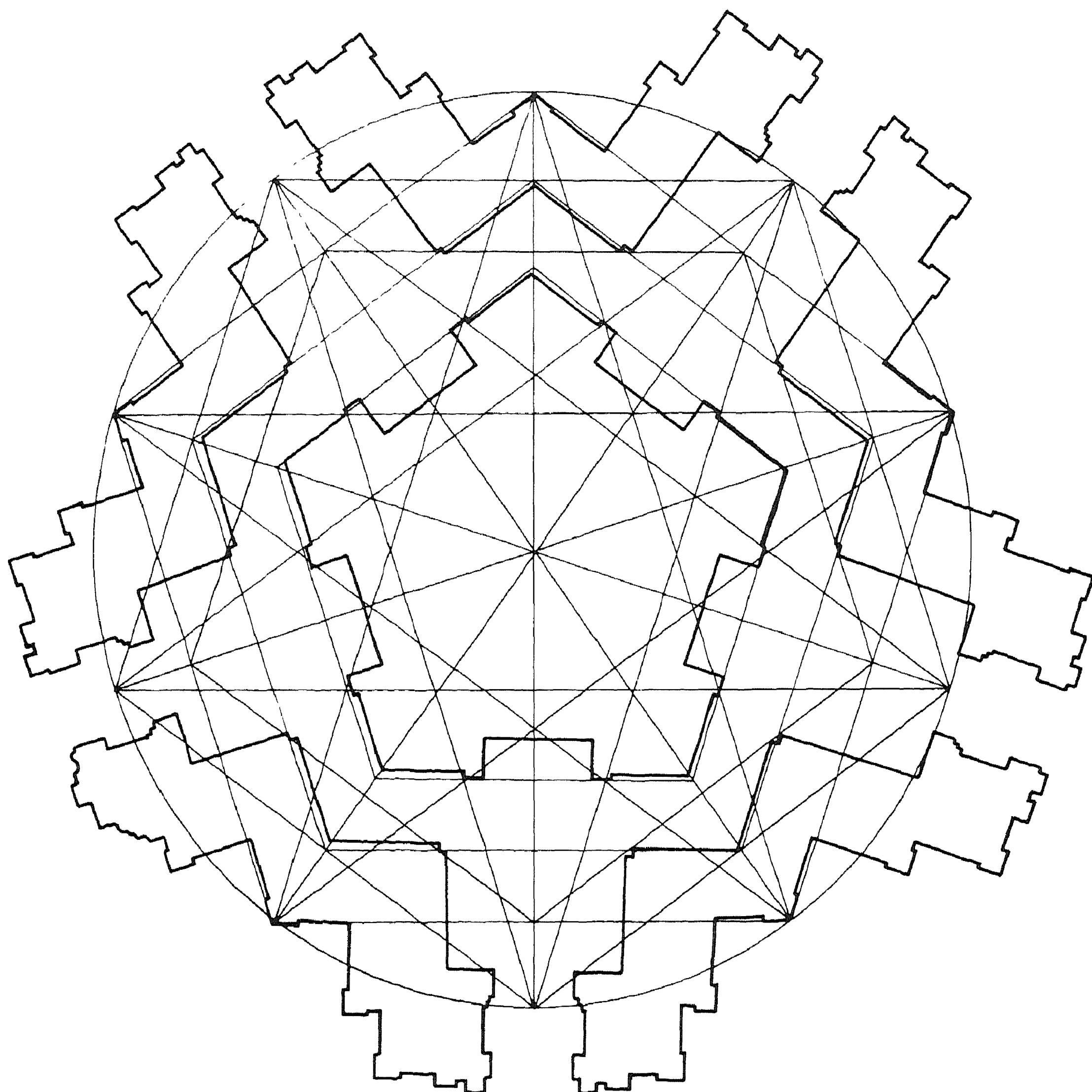


Fig. 11 – temple **1976**: tracé directeur.

4 – Dans le tracé directeur du temple **1976** (fig. 11), les faces du noyau sont déterminées par les intersections de deux pentagones étoilés identiques et décalés de 36 degrés, construits l'un sur les sommets du pentagone de base, l'autre sur les milieux des arcs correspondants sur le cercle circonscrit. Un tracé identique s'applique bien au temple **1883** (angles internes des cellas).

Ces constructions mettent en évidence le rôle du cercle circonscrit aux angles vrais du monument, et confirment encore l'hypothèse d'une implantation basée sur ce cercle, divisé ensuite en 5 ou 10 arcs égaux pour déterminer les points significatifs du plan.

Il faut pourtant s'interroger sur leur valeur. La géométrie du pentagone est si riche, les tracés qui le subdivisent si variés, qu'il est à peu près toujours possible d'en trouver un qui s'appliquera avec plus ou moins de bonheur à tout plan de ce type. En outre, se pose toujours dans ces exercices la question des points de référence de l'implantation initiale, qui peuvent n'être plus matérialisés dans le bâtiment fini, encore moins sur le bâtiment dans son état présent: la modénature, les pilastres d'angles, les retraits et saillies successifs, le ravalement dans un sens, les épaisseurs d'enduit dans l'autre, la modification éventuelle des aplombs infligent à la géométrie théorique des distorsions qui rendent ces analyses trop fragiles, et surtout peu vérifiables lorsqu'aucun texte ne vient les étayer.

La précision que l'on observe sur les monuments pentagones est sensiblement du même ordre que celle des monuments sur plan carré ou rectangulaire. Des variations absolues de 15 ou 20 cm. sont courantes à Pagan, sur des longueurs parfois très faibles. Et dans les *ngamyethna* des différences que l'on pourrait attribuer à une mauvaise construction du pentagone, par exemple le côté du noyau central qui passe de 4,62 à 4,82 m. pour le temple **1410**, de 4,96 à 5,22 m. pour le **607**, ne sont finalement pas plus importantes que pour des distances entre lignes parallèles qui ne posaient pas les mêmes problèmes géométriques. Soit par exemple la largeur du couloir qui varie de 1,32 à 1,52 m. au *ngamyethna* **607**, de 1,27 à 1,42 au **730**, de 1,36 à 1,52 au **2087**.

On constate d'ailleurs dans ces monuments que les écarts par rapport à la forme théorique tendent à augmenter de l'extérieur vers l'intérieur du monument, alors que l'on observe plutôt l'inverse dans les temples orthogonaux où la concordance des mesures intérieures est souvent bonne (carré de la cella, longueur des couloirs, etc). Ceci confirmerait que l'implantation des *ngamyethna* se faisait à partir des sommets extérieurs placés sur un cercle divisé en cinq. Par la suite des erreurs de parallélisme (épaisseur des murs, largeur du couloir) entraineraient une distorsion croissante de la géométrie interne, alors que le contrôle de ces parallélismes était plus aisé à maintenir dans un système perpendiculaire.

La précision du **937** Dhammayazika est comparable à celle des points externes des *ngamyethna*, c'est à dire très correcte.[69] Il est vrai que la construction d'un stūpa peut être guidée plus facilement que celle d'un temple si l'on conserve son axe vertical correctement matérialisé pendant les travaux, et que d'autre part sa réussite, parce que les alignements y sont toujours visibles, suppose de moindres tolérances que pour les dimensions intérieures d'un temple.

Les cinq côtés de la première terrasse mesurent, sur la face externe du parapet:

36,87 m. à l'Est,
36,64 m. au Sud-Est,
36,74 m. au Sud-Ouest,
36,60 m. au Nord-Ouest

et 36,73 m. au Nord-Est, soit une moyenne de 36,72, m., un écart type de 9,4 cm et une différence de 27 cm. entre les côtés les plus divergents (0,75 %). Il faut bien sûr placer ces tolérances dans leur contexte technologique: une erreur de 27 cm. sur 36 mètres bloquerait

[69] N'est-ce qu'une coïncidence si l'inscription du complexe monastique de **844** Thamati, à seulement 400 mètres au Sud-Est du Dhammayazika, indique que la princesse qui a fait construire ces bâtiments était l'épouse d'un mathématicien expert? Encore que cette inscription soit datée de 1239 AD, soit 40 ans après la construction du Dhammayazika.

aujourd'hui un chantier de charpente métallique, dans la maçonnerie du Dhammayazika ce n'est même pas la longueur d'une brique supplémentaire.

Les angles sont aussi très correctement implantés puisque les cinq axes s'orientent à 90,5; 163,5; 232; 305; et 17,5 degrés, alors que l'orientation théorique serait : 90, 162, 234, 306 et 18 degrés d'azimut.

Pour confirmer le soin porté à l'implantation du Dhammayazika, on trouvera encore ci-dessous les dimensions principales des cinq temples adossés au stūpa, bien que la forme pentagone n'ait plus rien à voir dans leur géométrie (en mètres):

	côté de la cella	largeur totale dans œuvre	longueur intérieure
temple Est	4,65	10,52	11,40
temple Sud-Est	4,66	10,39	11,49
temple Sud-Ouest	4,64	10,53	11,44
temple Nord-Ouest	4,62	10,60	11,44
temple Nord-Est	4,66	10,64	11,47

L'exactitude est vraiment remarquable pour les lère et 3e colonnes.

Orientation

Les monuments pentagones ont en majorité une entrée face à l'Est, de même que les monuments sur plan orthogonal. De plus, le porche et la cella Est ont souvent des dimensions supérieures aux quatre autres. Le cas est particulièrement net pour le *ngamyethna* **1831** où la cella Est a une largeur de 3,05m. alors que la largeur des autres varie de 2,49, m. (Nord-Ouest) à 2,67 m. (Sud-Est). Qui plus est, l'avant-corps Est est plus développé vers l'extérieur, et c'est de cette cella Est que partent les deux escaliers internes d'accès aux toitures. Pour être moins évidente, la différence est encore sensible dans les dimensions d'autres temples: 2,35 de large à l'Est contre 1,70 à 1,90 au temple **1883**, 1,75 à l'Est contre 1,57 à 1,63 au temple **2087**, 2,83 à l'Est contre 2,31 à 2,38 pour les autres orientations au temple **607**.

Cet accent mis dans plusieurs temples sur la cella et l'image tournées vers l'Est vient donc nuancer, sinon contredire, le principe égalitaire du plan pentagone, puisqu'il réintroduit une hiérarchie entre les cinq Buddha.

Les autres temples ont en revanche une largeur voisine pour toutes les cellas: **1976**, avec 2,82 à l'Est, 2,77 au Sud-Ouest et 2,80 au Sud-Est; **1853**, 1,35 à l'Est, 1,33, aux Sud-Ouest et Nord-Ouest; **730**, 2,33 à l'Est, 2,18 au Nord-Ouest et 2,28 au Sud-Est, etc. De même, on a vu que les cinq temples adossés au Dhammayazika ont des dimensions identiques.

Cependant, l'orientation choisie pour les monuments pentagones n'est pas toujours évidente. Par exemple, un temple tourne l'un de ses porches vers l'Est, soit sur un azimut théorique de 90 degrés. Or de nombreux monuments ont à Pagan leur orientation déviée d'une vingtaine de degrés par rapport au Nord vrai, et par conséquent leur axe Nord-Sud s'oriente entre 340 et 20 degrés. Le porche Nord-Est du *ngamyethna*, orienté sur 18 degrés, peut donc être en fait une orientation Nord déviée, auquel cas la coïncidence du porche Est avec l'Est vrai est purement accidentelle. C'est par exemple le cas du temple **77**, dont un porche est orienté plein Ouest mais dont le porche Nord-Ouest est sur 342 degrés c'est-à-dire pratiquement l'orientation Nord des monuments qui l'entourent, à commencer par le stūpa **1** Shwezigon. Comme ce stūpa se trouve précisément au Nord-Ouest du **77**, il y a tout lieu de

penser que ce temple est tourné vers lui et qu'il s'agit donc en fait d'un temple face au Nord, ce qui n'est pas rare à Pagan, plutôt que tourné vers l'Ouest.

Ou encore, à Salé, le temple **63** oriente l'un de ses porches très précisément au Nord. Mais c'est un porche latéral (voir pl. XXV) et le monument dans son ensemble présente un axe de symétrie Est-Ouest et une entrée principale à l'Est, avec un écart de 19 degrés qui se retrouve sur les monuments voisins de plan classique.

Enfin le cas du temple **1410** est particulier. Dans son état présent trois de ses avant-corps ont un porche et s'orientent à l'Est, au Sud-Est et au Sud-Ouest,[70] et les deux autres avant-corps, sans accès depuis l'extérieur et éclairés par une fenêtre étroite, se tournent vers le Nord-Ouest et le Nord-Est. Il y a donc conjointement un accès plein Est et une symétrie Nord-Sud. L'avant-corps Est n'est pas plus développé que les autres. La distinction entre les avant-corps est originelle car le plan des cellas est nettement différent, mais les porches ont été remaniés dès l'époque de Pagan (traces de repentir sur les piédroits). En outre la base du monument et les perrons d'accès ont été restaurés.

Distribution dans l'espace

La figure 12 donne la situation des 16 monuments dans Pagan. On y remarque principalement leur absence vers le Sud en bordure de fleuve, autour de Myinkaba en particulier où furent construits plusieurs des plus anciens monuments de Pagan: ceci confirme que le plan pentagone n'est apparu qu'assez tardivement. On remarque encore que dans le village de Pagan seuls les deux plus petits monuments de la série ont trouvé place, dont le stūpa **1671** comme satellite du temple **1670** Mahābodhi et à l'intérieur de son enceinte.

Les monuments pentagones se trouvent donc plutôt dans les zones de plus récente édification, d'une part à l'Ouest du **1812** Htilominlo, entre la rivière et la route intérieure (**2087**, **1831**, **1853**, **1883**), d'autre part près des grandes fondations monastiques du 13e siècle AD de Minnanthu et Pwazaw (**607**, **730**, **566**, **781**). Deux temples sont situés dans Nyaung U, près du stūpa Shwezigon (**51** et **77**) où la construction est toujours restée très active du 12e siècle à nos jours. Trois enfin sont construits autour de Pagan, le **1976** à l'Est, les **1504** et **1410** au Sud, dans des zones qui furent bâties jusqu'à la fin de l'époque de Pagan (le **1438** Mingalazedi est le dernier grand monument de Pagan, construit en 1284 AD, trois ans avant l'invasion mongole qui démantela le royaume). Le stūpa **937** Dhammayazika se trouve isolé dans une zone assez peu construite, mais les nombreuses ruines qui l'entourent montrent qu'il a été le centre d'une intense activité monastique.

Il faut enfin remarquer que tous les temples à couloir dominant sont concentrés auprès de l'Irrawaddy, entre Pagan et Nyaung U.

Eléments de datation

Peu de repères dans les temples pentagones permettent de tracer une évolution et d'établir une chronologie relative. La distinction entre couloir et cellas dominants n'apporte pas d'indice décisif sur ce point, encore qu'il se pourrait que le type à couloir dominant soit apparu le premier. On a vu en effet que la distribution des espaces internes dans ces temples

[70] C'est par erreur que le plan de Dumarçay (*Les Effets perspectifs* op. cit., pl. I) indique une symétrie par rapport au porche Est.

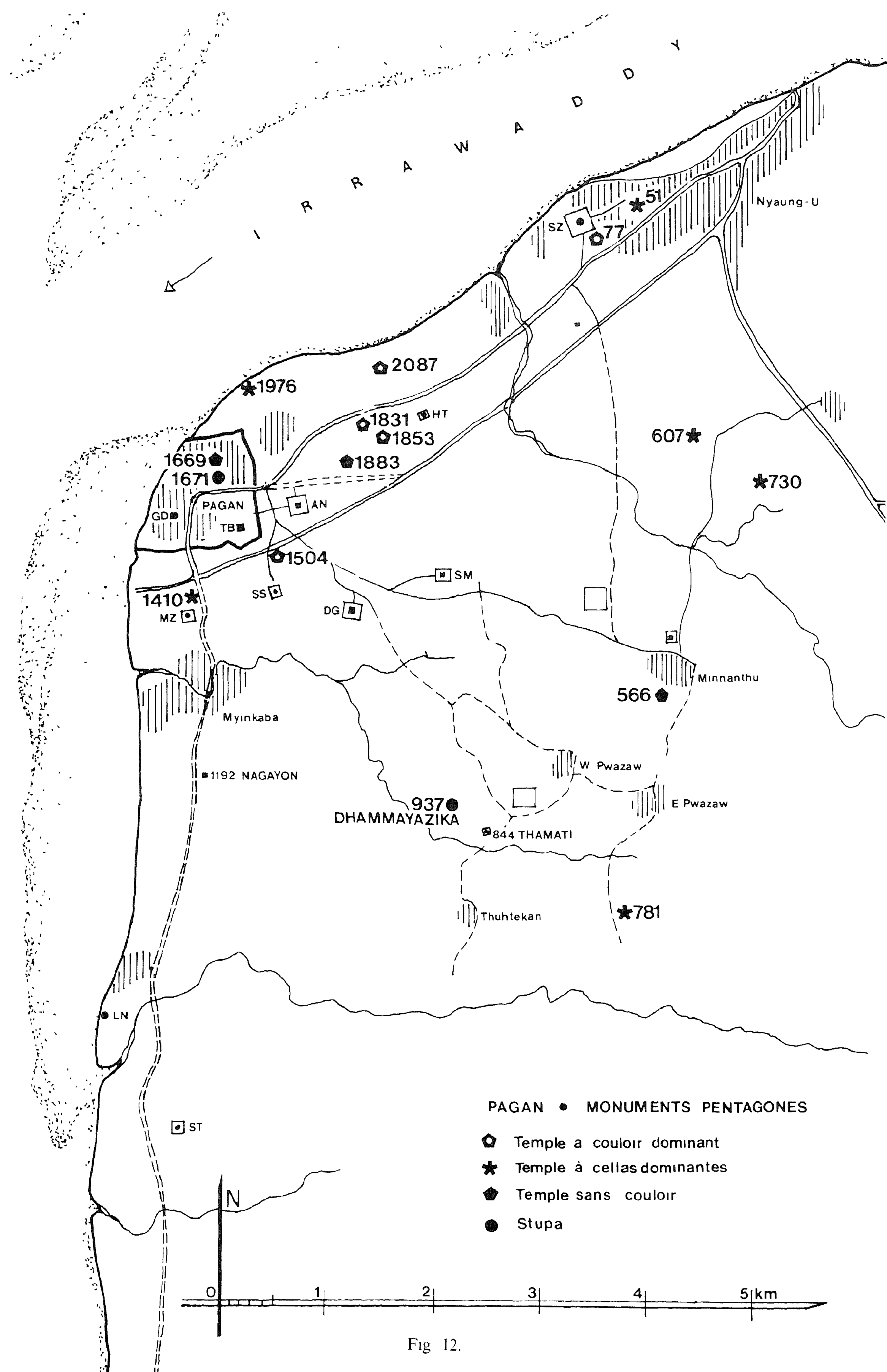

I R R A W A D D Y
51
SZ
77
Nyaung-U
2087
1976
1831
HT
1853
607
1669
1883
1671
730
PAGAN
GD
AN
TB
1504
SM
1410
SS
MZ
DG
Minnanthu
566
Myinkaba
1192 NAGAYON
W Pwazaw
937
E Pwazaw
DHAMMAYAZIKA
844 THAMATI
781
Thuhtekan
LN
PAGAN • MONUMENTS PENTAGONES
Temple a couloir dominant
Temple à cellas dominantes
Temple sans couloir
Stupa
ST
N
0
1
2
3
4
5 km

Fig 12.

est plus logique, et qu'ils reproduisent le modèle le plus courant des temples carrés dont ils sont visiblement inspirés. Enfin leur concentration entre Pagan et Nyaung U permet de supposer que certains au moins ont pu être construits avant le plein développement de la région de Minnanthu – ce qui ne veut pas dire que tous les temples à couloir dominant sont antérieurs aux temples à cellas dominantes.

Le voûtement avec cellas dominantes avait l'inconvénient, en disposant radialement les nefs hautes, de mal s'intégrer au profil du monument. Il fallait en effet près du noyau central une voûte assez haute pour encadrer avec suffisamment d'ampleur la statue et sa niche surmontée de son fronton, mais le faîte du berceau se trouvait alors, près des porches, trop haut pour passer sous la corniche du corps d'édifice. La solution a consisté à adapter le profil en long de la voûte radiale au volume disponible. Au ngamyethna **1410**, le berceau a été brisé en deux parties, sur le principe des voûtes des escaliers intérieurs, le tympan ainsi créé s'amortissant sur les murs à la hauteur des naissances. De plus, le faîte du berceau est incliné (voir coupe pl. XIII). C'est une solution simple mais quelque peu rustique. Une autre tentative a été, dans les temples **781**, **51** et **1976**, de couvrir la nef de la cella par une voûte en demi arc de cloître du côté externe, comme cela se pratiquait dans les avant-corps de nombreux temples pour la même raison. L'effet est plus souple et naturel, reste simple, mais le gain de hauteur est faible. Le principe est le même au *ngamyethna* **730**, mais avec l'arc de cloître aux deux extrémités de la voûte, ce qui est une concession à une symétrie inutile. Enfin au temple **607**, une solution très recherchée brise le berceau en créant à l'aplomb du couloir une seconde voûte, barlongue et en arc de cloître (voir coupe pl. V). On voit ici s'ébaucher une évolution technique, mais je ne suis pas sûr qu'elle recoupe exactement la chronologie. Le temple **1976** en particulier, de construction assez peu soignée, pourrait être l'un des derniers de la série, auquel cas son constructeur n'aurait tout simplement pas appliqué les solutions plus savantes élaborées à Minnanthu, ce qui est parfaitement possible.

En fait, il semble surtout que ces monuments ne sont pas assez distants dans le temps pour qu'une évolution technique ou stylistique s'y manifeste avec quelque certitude.

Il a été dit plus haut que trois monuments seulement sont inscrits. La stèle de fondation du **937** Dhammayazika est la plus précise,[71] qui indique les étapes de sa construction:

– Automne 1196 AD (Dimanche, 13e jour de la lune ascendante de Santu (Thadingyut), année Āsadha, 558 BE). Le roi sort de sa capitale à la recherche d'un site favorable pour un stūpa destiné à enchâsser les reliques qu'il avait reçues du roi de Sri Lanka. Il marque d'un clou de fer l'endroit où il a vu s'élever une colonne de vapeur, de la taille d'un palmier à sucre, et engage 44.027 *klyap* et 18 *pay* d'argent pour la construction du monument.

– Automne 1197 AD (Vendredi, 7e jour de la lune ascendante de Santu, année Sravaṇa 559 BE). On commence les travaux du stūpa après avoir disposé un lit de pierres en fondation.

– Automne 1198 AD (Vendredi, 2e jour de la lune descendante de Santu, année Bhadra, 560 BE). Le couronnement est mis en place sur le stūpa, les dons sont enregistrés: 1000 robes de moine, 500 esclaves birmans, 500 esclaves indiens, 1563 et 3/8 *pai* de terres (soit 2.300 hectares), en partie situées dans les rizières de Kyaukse, à 140 km. au Nord-Est de Pagan, 500 têtes de bétail, etc.

Le stūpa est donc édifié, par le roi Cansū II (Narapatisithu), tout à la fin du 12e siècle AD.

L'inscription du *ngamyethna* **1976** Shwekoncha porte la date de 1223 AD (585 BE).[72] Elle

[71] *IB*, pl. 19 et 20. Traduction par G.H. Luce et Pe Maung Tin, op. cit.

[72] *IB*, pl. 308, 309, 310 a et 310 b.

n'enregistre qu'une donation, cite le roi sans donner son nom mais nomme un chef des moines, Gingā Bizee. Surtout, il n'est pas sûr qu'elle se rapporte au monument, tout au plus peut-on dire qu'elle a été trouvée à proximité. Elle est aujourd'hui sous un abri de maçonnerie moderne, dans l'angle Nord-Est de l'enceinte.

L'inscription du *ngamyethna* **1831**[73] est plus directement liée à la construction du temple puisqu'on y lit que la donatrice, épouse du prince Kin Ka Thu, a offert le terrain où s'élevait sa maison pour édifier ce temple, dont le nom actuel, Ngamyethna Einyarkyaung, vient directement du geste de la princesse: ein = maison, yar = terrain, kyaung = monastère. Suit une liste d'esclaves. L'inscription se trouvait gravée sur deux pierres scellées dans les murs internes de l'avant-corps Est, aujourd'hui déposées au musée archéologique de Pagan. La date indiquée est 1242 AD (604 BE).

Telles sont les trois dates fournies par l'épigraphie, encore que celle du temple **1976** ne se rapporte pas à sa construction. Il faut tenter de placer autour de ces dates les autres monuments.

On peut dire en tout cas que les temples pentagones situés autour de Minnanthu (Āmanā) ne sont pas antérieurs au 13e siècle, comme en témoigne le style de leur peinture et leur localisation. Toute la région de Minnanthu a été construite entre 1223 AD (*laymyethna* **447**) et la fin du royaume en 1287, voire au delà (Turin-patho, 1289 AD). Les temples **607**, **730**, **566** et **781** appartiendraient à cette période. Le temple **566** est construit face à face avec le temple **558** Zantee, ce qui peut expliquer son orientation à l'Ouest. Il peut lui être postérieur, certainement pas antérieur. Ce temple **558** abrite une inscription datée de 1233 AD (595 BE).[74]

Le groupe de temples pentagones situés entre Pagan et Nyaung U, assez cohérent de style et de construction, pourrait dater de la première moitié du 13e siècle, avec le repère du **1831** en 1242 AD. Par leur style, les temples **1504** et **1976** pourraient être sensiblement postérieurs, en particulier le **1976** avec ses murs moins larges que son couloir et sa construction assez médiocre. Mais un jugement stylistique approfondi est impossible à son égard car les images et les enduits ont été entièrement refaits, sans doute vers le 18e siècle AD, avec ceux des petits monuments contenus dans son mur d'enceinte.

Reste le *ngamyethna* **1410**, près du Mingalazedi. La finesse de son décor extérieur, ses proportions inhabituelles en font un monument à part dans cette série. Sa base au profil pansu, "en forme du vase de kalasa" comme disent les inscriptions (voir pl. XIII) le rapproche des monuments du début du 12e siècle et le distingue nettement des autres monuments pentagones où la base tend à une modénature symétrique de part et d'autre du retrait coupé de dés qui rappelle les incrustations de plaques émaillées (voir coupe du temple **1831** sur la pl. XIII). Mais il peut s'agir là d'une reprise d'un style antérieur, ce qui est courant à Pagan. Ce qui reste de ses peintures murales le classerait clairement dans le 13e siècle.

Il semble donc que le Dhammayazika, à l'extrême fin du 12e siècle, marque l'apparition du plan pentagone à Pagan, et l'on conçoit en effet que ce plan soit plutôt inauguré sur un stūpa que sur un temple: la forme dominante d'un stūpa est celle de la cloche, qui reste de plan circulaire, et les terrasses n'en sont que le soubassement. La dernière terrasse était déjà à Pagan, depuis le Shwezigon, sur plan octogone et donc sans angle droit. Le passage au plan

[73] *IB*, pl. 143 a et 143 b

[74] *IB*, pl. 68.

pentagone, puis décagone pour la dernière terrasse, était certainement plus facile. Le plan pentagone ainsi affirmé avec éclat par une des grandes fondations royales, les temples *ngamyethna* auraient suivi, en appliquant ce plan aux temples carrés à quatre entrées. Les temples à couloir dominant pourraient avoir été construits en premier lieu, culminant dans le temple **1831**, le plus élaboré de cette série, en 1242 AD, suivis par les temples à cellas dominantes des environs de Minnanthu pendant la seconde moitié du 13e siècle, avec probablement un chevauchement des deux groupes dans le temps.

Cette conclusion encore trop vague montre qu'une étude plus systématique des monuments de Pagan doit apporter les éléments nécessaires à une plus précise appréciation de leur date. *L'Inventaire des Monuments de Pagan*, en cours d'élaboration, devrait être un outil bienvenu pour ce travail.

Le pentagone dans l'architecture[75]

Les *ngamyethna* de Pagan seraient les plus anciens monuments sur plan pentagone connus. Après la chute de Pagan, ce plan est d'ailleurs devenu exceptionnel en Birmanie: on n'y peut guère citer que le temple Nirvana à Shwebo, à cinq cellas sans couloir dans son état actuel, qui a été à plusieurs reprises modifié, sinon reconstruit (sa dernière rénovation date de 1956), et le *ngamyethna* de Henzada, construit en 1815, menacé par l'érosion de la rive de l'Irrawaddy et reconstruit sur un nouveau site en 1887.[76]

Cette disparition du type montre que le plan pentagone ne s'est pas vraiment imposé. D'autres indices confirment que cette forme n'avait pas été assmilée dans toutes ses implications, par exemple le développement privilégié de l'avant-corps Est qui contredit la distribution non hiérarchisée des images, ou encore la forme des stūpa d'angle des terrasses, construits sur plan octogone (Dhammayazika, voir pl. X) ou quadrangulaire (**1831**, voir fig. 2), qui s'inscrit bien gauchement dans la forme d'ensemble des monuments.

Au demeurant il n'est guère surprenant qu'une forme aussi singulière ne se soit pas maintenue, et ceci confirme que son succès à Pagan tenait plus d'une volonté architecturale que d'une nécessité rituelle ou d'un impératif canonique. La seule autre série où le plan pentagone fut d'usage un peu courant appartient à l'architecture militaire. Europe, 1688: le dictionnaire de Furetière indique à l'article pentagone "la plupart des citadelles sont des pentagones". Il serait plus juste d'écrire: la plupart des pentagones sont des citadelles. En l'absence d'accident topographique, c'est-à-dire en plaine rase, la forme des places fortes de l'âge classique dépendra de la surface à défendre, car la distance entre bastions, donc la longueur des courtines, est limitée par la portée efficace des armes à feu. Les petits ouvrages seront donc carrés (fort d'Antibes par exemple), puis pentagones (Tournay, Anvers, Arras, Rosas, Belfort, île Sainte-Marguerite, Huningue...). Dès qu'on dépasse l'échelle du fort d'appui, le plan courant des grandes citadelles ou des villes fortifiées devient l'octogone (Neuf-Brizach), voire le polygone à neuf côtés (Palmanova, au Frioul).

[75] Sont cités ici quelques bâtments dont le pentagone détermine le plan. L'usage plus fréquent, par exemple dans l'architecture islamique, du pentagone (convexe ou étoilé, seul ou en combinaison avec d'autres formes) comme motif du décor architectural n'est pas évoqué.

[76] Morrison W.S., *Burma Gazetteer, Henzada District*, Rangoon 1915, réimpression 1963, p. 29. On m'a encore indiqué un temple pentagone dans un village sur la rive Ouest de l'Irrawaddy, sensiblement à la hauteur de Prome. Je n'ai pas eu l'occasion d'en vérifier l'existence.

Non seulement le plan pentagone prend alors solidement racine dans l'architecture fortifiée, mais dans presque tous les cas, les monuments où le plan pentagone est utilisé ont une origine ou une raison d'être militaire.

La villa Farnèse à Caprarole, bâtie en 1559, est certainement le plus célèbre des édifices de plan pentagone, le seul qui soit devenu un classique de l'histoire de l'architecture. Mais Vignole a assis son château sur les murailles d'une redoute fortifiée de plan pentagone, construite auparavant par Baldassare Perruzzi et Antonio Sangallo. La forme pentagone du monument est donc plus subie que voulue, et n'est d'ailleurs pas autrement exprimée dans ses détails: la cour intérieure devient circulaire, et aux étages les angles du pentagone sont occupés par des escaliers ou rachetés par des réduits tronqués pour que les pièces d'apparat soient parfaitement rectangulaires.[77]

Le plan pentagone est beaucoup plus volontaire dans le lazaret d'Ancone, construit par Luigi Vanvitelli de 1733 à 1743. Mais là encore, il s'agit d'un ouvrage fortifié qui en cas d'attaque devient partie intégrante des lignes de défense de la cité dont il forme sur la mer un point d'appui avancé.[78]

Il est certain que cet emploi du plan pentagone presque exclusivement pour l'architecture fortifiée a donné à cette forme une forte connotation militaire, et on peut se demander si ce n'est pas pour cette valeur symbolique qu'elle a été choisie lorsqu' on a construit, de 1941 à 1943, le fameux Pentagone. Curieusement, cette forme pentagone n'a jamais été expliquée dans l'abondante littérature parue depuis sa construction sur "le plus grand immeuble de bureaux du monde" ou plutôt elle est justifiée par une logique de circulation: malgré son gigantisme, ses 350.000 m2 de bureaux peuplés de 28.000 fonctionnaires et de 87.000 téléphones (? – plus de trois appareils par personne...) on démontre que la distance entre deux bureaux n'excède jamais 550 mètres (6 minutes de marche). C'est sûrement exact, et la circulation y a été fort soigneusement étudiée et réalisée par un ensemble radioconcentrique de couloirs et de rampes.

Mais expliquer la forme pentagone par la recherche de cette économie des circulations[79] est abusif, car tout tient à la disposition en couronne: à cet égard, que la forme soit circulaire ou polygone importe peu, ni le nombre des côtés, et l'aérogare 1 de Roissy présente les mêmes avantages. Il faut donc chercher plus loin la raison de ce pentagone très systématiquement marqué dans l'architecture (la couronne pentagone, de 280 mètres de côté extérieur, se compose de cinq bâtiments concentriques, de cinq étages chacun, etc) et il ne serait pas étonnant qu'une fois acquis le principe d'un bâtiment en couronne, le plan pentagone soit né de l'image d'un fort à la Vauban chez l'un de ses architectes militaires.[80]

[77] Le plan de la villa Farnèse à Caprarole est reproduit dans la plupart des ouvrages sur l'histoire de l'architecture.

[78] Antici M et al., *Il Lazzaretto di Luigi Vanvitelli*, Ancona 1980.

[79] Voir «The Army Pentagon Building» in *Architectural Record* New-York, vol. 93–1, January 1943, pp. 63–70.

[80] Le Pentagone (Renshaw, Bergstrom et Witmer architectes, Construction Division, U.S. Army Engineers) a été construit à Arlington (Virginie), au bord du Potomac et face à Washington. Dans son édition du 14 février 1983, la revue *Newsweek* publie un article sur les problèmes de coordination et d'information à l'intérieur du Pentagone. Il est illustré par une photographie en double page qui montre les *cinq* chefs d'état-major du Pentagone, «les cinq militaires de plus haut rang dans la nation». Sur fond de draperies et photographies militaires, les cinq sont représentés en buste, tête nue, souriant, seulement différenciés par leur uniforme et leurs décorations, assis côte à côte derrière une grande table absolument vide: on ne voit pas leurs 15 téléphones. Leurs mains sont posées devant eux, à plat sur la table, et c'est chez tous la main gauche qui repose sur la main droite. Au centre, le Chef

De Caprarole au Pentagone, tous ces édifices ont en commun d'être construits autour d'un vide, d'une cour centrale, ce qui est bien l'expression d'une architecture de fortification: après tout, ce qui compte c'est la ligne de défense, tout le monde aux créneaux, et l'intérieur n'est qu'un espace exposé aux ricochets où il ne fait pas bon s'attarder (phot. 68 et 70).

Les *ngamyethna* de Pagan seraient-ils les seuls bâtiments de *volume* proprement pentagone? Presque, à l'exception notable de l'église Saint-Jean-Népomucène, construite de 1719 à 1722 par Santini Aichel dans le cimetière cistercien de Zelena Hora à Zdar (Moravie). Son plan harmonieux (fig. 13) dispose, au centre d'un enclos décagone percé de cinq entrées, l'église couverte d'une coupole sur cinq appuis et éclairées par cinq lunettes rayonnantes.[81] On connaît encore, plus ancien, le château construit pour le duc d'Uzès vers 1570 à Maulnes en

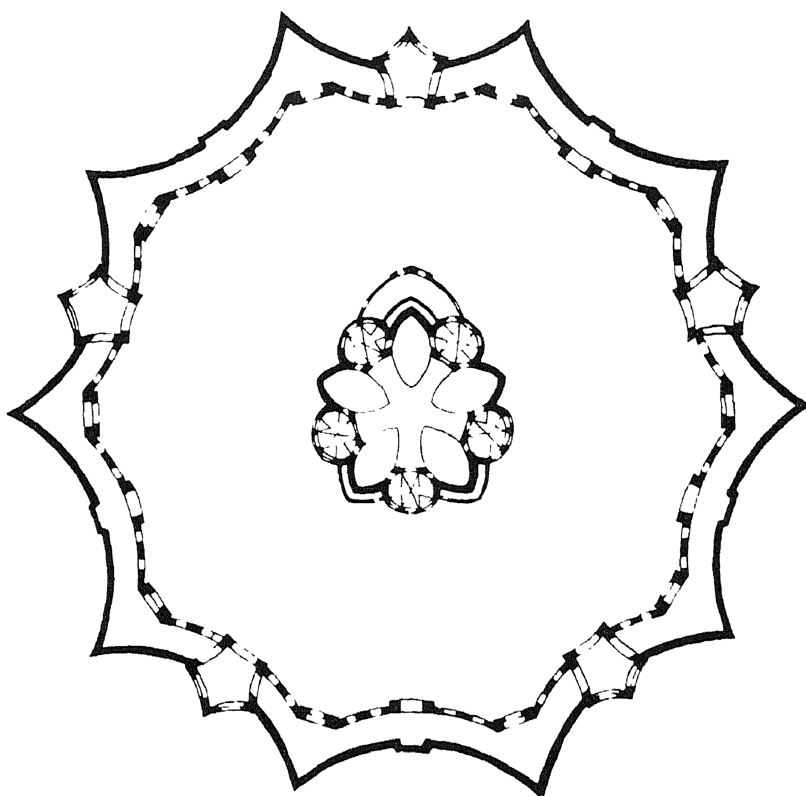


Fig. 13 – Zdar (Moravie), église St. Jean Nepomucène, plan d'après V. Mencl.

d'Etat-major général, de part et d'autre les chefs de l'Armée de terre, des *Marines*, de l'Aviation et de la Marine ... tant il est vrai qu'une fois construit un pentagone, on trouvera toujours une série quinaire pour en expliquer symboliquement l'existence.

[81] Mencl V., *Onze cents années d'Architecture en Tchécoslovaquie*, Prague s.d., p. 34; voir aussi Starého O., *Ceskoslovenska Architektura*, Prague 1965, p. 114, et Montù A., *La Scoperta del Pentagono*, Bologne 1981, p. 21. Rappelons enfin, sur le même principe d'une coupole centrale, la *Minerva Medica*, construite à Rome vers 260 AD sur un plan *décagone*; cf. Fletcher B. *History of Architecture*, Londres, pp. 301–302 et 382 de la 18e édition (1975).

Tonnerois: haute bâtisse sur plan pentagone, desservie par un large escalier central dont la vis cerne le bassin d'une source. Plusieurs détails (une terrasse belvédère pentagone entre les cinq souches de cheminée, une nymphée au pied de la façade sur jardin) pourraient confirmer son origine italienne, et plusieurs historiens,[82] s'appuyant sur l'activité attestée de Serlio dans la région, y voient une imitation directe de Caprarole. Le plan pentagone a enfin été utilisé par Alabjan pour construire à Moscou le théâtre de l'Armée rouge en 1934,[83] par Baldessari et Matteotti pour une crèche récente à Milan...[84] Les exemples sont, on le voit, peu nombreux et le plan pentagone reste exceptionnel.

La coïncidence n'en était que plus improbable: il se trouve que deux structures pentagones, totalement étrangères l'une à l'autre, ont marqué le cœur symbolique de Pondichéry à deux siècles de distance...

La première fut le fort pentagone construit de juin 1702 à mai 1706 au centre de la ville, sur des plans que l'on dit "fournis par Vauban", en tout cas envoyés de France,[85] et qui seraient ceux du fort de Tournay (phot. 68). Le fort, de 90 toises de côté extérieur (environ 176 mètres), fut rasé par les anglais après le siège de 1760–61. Sa reconstruction envisagée vers 1765 ne sera pas entreprise.

Au même endroit, dans Pondichéry rendu à l'Inde, on décide de dresser au bord de l'océan une statue de Gandhi. Le remblai du quai n'inspire guère confiance et il faut répartir le poids de la statue et de son socle par des consoles de béton armé. Elles seront au nombre de cinq et disposées en étoile,[86] ce qui est jugé d'un meilleur effet (?) qu'une croix à quatre branches: sur ces cinq consoles, le socle ne pourra qu'être pentagone, comme le dais de béton soutenu par cinq colonnes (phot. 69).

Là encore une justification symbolique est avancée parallèlement aux raisons techniques et esthétiques, et l'on appelle à la rescousse... les cinq principes de la coéxistence pacifique. C'est évidemment bien fragile, tout d'abord parce qu'ils seraient mieux venus pour une statue de Nehru que de Gandhi, enfin parce que le *pancasīla*, qui a perdu depuis les hostilités entre la Chine et l'Inde ce qui lui restait de force morale,[87] a disparu depuis plusieurs mois de discours politique indien: nous sommes en 1964.

Retour ultime en Birmanie: c'est à Rangoon, en 1951–52, qu'a été construit pour les cérémonies du 2500e anniversaire du nirvana du Buddha le dernier en date des grands monuments pentagones. le temple-stūpa Kaba Aye. Le pentagone pourtant n'y est exprimé que par la disposition étoilée des cinq accès, puisque le coeur du bâtiment est un cylindre de

[82] Cossé Brissac Ph. de, *Châteaux de France disparus*, Paris 1947, p. 67, fig. 51–53.

[83] Montù A., *La Scoperta del Pentagono*, op. cit. p. 81.

[84] Ibid, p. 12.

[85] Labernadie M., *Le vieux Pondichéry 1673–1815, Histoire d'une Ville Coloniale française*, Pondichéry 1936, pp. 61–64 et 69–72, pl. X et XI.

[86] L'analogie est évidente entre ce dispositif et les piétements à cinq branches des fauteuils de bureau pivotants à roulettes, qui sont la seule irruption systématique (et même normalisée) du pentagone dans le mobilier contemporain.

[87] En revanche, le *pancasīla* a conservé en Indonésie toute sa puissance incantatoire, non plus sous son expression internationale où il a été remplacé par les «10 principes», mais comme devise nationale. Il est alors fréquemment symbolisé par le pentagone, convexe ou étoilé, dans les emblèmes politiques, voire dans l'architecture: le monument au «Pouvoir sacré du Pancasila», construit en 1967 à Luband Buaya, incorpore une enceinte de plan pentagone dans un ensemble très classiquement axé. Voir: Bonneff M., Leclerc J. et al , *Pantjasila, trente années de débats politiques en Indonésie*, Archipel Paris 1980, pp. 313–331 et pl. IV et V

béton armé sur lequel repose le stūpa proprement dit. Au rez-de-chaussée, dans une galerie pourtournante disposée autour de ce cylindre, on trouve face à chacune des cinq entrées la statue d'un Buddha assis en lotus et attestant la terre. Les noms de ces cinq Buddha inscrits sur les socles forment une série inédite: Dipankara à l'Est, Kakusandha au Sud-Est, Konāgamana au Sud-Ouest, Kassapa au Nord-Ouest et Gotama au Nord-Est... Au dessus de ces statues, une frise peinte qui règne tout autour du mur cylindrique aligne les 28 Buddha dans l'ordre régulier.

Metteyya donc a disparu, remplacé par Dipankara dont l'irruption parmi les Buddha de notre ère est aberrante: il est clair ici que la forme a précédé son exploitation symbolique, et que celle-ci a simplement consisté à réunir les cinq Buddha les plus connus. Le plan pentagone ne sert qu'à marquer le monument d'un trait distinctif de la tradition architecturale birmane.

Pondichéry
février 1984

ANNEXE

Fiches descriptives des monuments

51
(40)

NYAUNG-U
au Sud de l'extrêmité de
l'avenue Est de Shwezigon.

1 – grand temple à cellas dominantes.
– mur d'enceinte (récent) bas, une entrée vers l'Est.
– porche-abri sur charpente ajouté devant l'avant-corps Est.

2 – *plan*: côté extérieur, 8,50 m.
– 5 avant-corps sensiblement identiques.
– l'un d'eux orienté vers l'Est (sur 75°)
– un autre vers le Nord (sur 0°).

3 – *parties hautes*:
– 3 terrasses pentagones.
– 1 terrasse 15 côtés.
– 1 terrasse circulaire.
– dôme + cône annelé récemment plaqué de miroirs et verroterie.

4 – *construction*: voûtes en berceaux. Sur cellas, berceaux terminés en demi arc-de-cloître du côté extérieur.
– brique moyenne: mesure impossible (enduit général).

5 – *images*:
– 5 statues récemment réparées et laquées, identiques. Buddha assis en lotus.

6 – *décor*:
– intérieur et extérieur, enduit régulièrement entretenu et périodiquement blanchi à la chaux par le Conseil du Temple.
– enduit sculpté à l'extérieur (pilastres, base, frise et corniche).

10 – *dessins*: pl. I: plan
fig. 9: tracé directeur

11 – *photos*: 6 – du Sud-Est.
7 – avant-corps Sud-Ouest, du Sud.

77

NYAUNG-U
au Sud-Est de Shwezigon.

(62)

1 – petit temple à couloir dominant, très ruiné.

2 *plan*
- côté extérieur: 4,30 m.
- 5 avant-corps identiques.
- l'un orienté vers le Nord (sur 342°).
- un autre plein Ouest (sur 270°).

3 *parties hautes*: détruites.

4 *construction*: seuls les murs et le noyau sont restés debout, sur une hauteur d'environ 2,80 m.
- voûtes en berceaux (couloir et porches) d'après les naissances.
- brique moyenne: 380 × 180 × 70 mm.
- hauteur moyenne de 10 assises: 750 mm.

5 *images*: disparues.

6 *décor*:
- niches encadrées de pilastres et fronton.
- traces d'enduit.

10 *dessins*: pl. II – plan

11 *photos*: 8 – de l'Est-Nord-Est.
9 – angle Sud-Ouest, de l'Ouest.

566

au Sud de MINNANTHU
près du temple *558* Zanthi

(301)

1 – petit temple sans couloir.
– construit sur terrasse carrée, côté de 10,30 m., avec perron à l'Ouest, mur de soutènement à profil pansu (vase de Kalasa).

2 *plan*: côté extérieur, 3,70 m.
- cella carrée centrale, 1,86 × 1,84 m.

– une porte, à l'Ouest (sur 270°) et 4 niches plates. Le temple 566 est implanté face à face avec le temple Zanthi, ce qui peut expliquer une ouverture à l'Ouest.

3 *parties hautes*:
– 2 terrasses pentagones.
– dôme circulaire, couronnement détruit. Le profil du dôme peut faire supposer un couronnement avec massif de maçonnerie surélevé, dit à Pagan «de type singhalais» (kotuwa).

4 *construction*:
– voûte en arc de cloître (cella) et berceau (porche).
– brique moyenne: 370 × 190 × 52 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 538 mm.

5 *images*:
– dans cella, face à l'entrée, une image sur socle (détruits).
– dans cella, de part et d'autre de l'entrée, 2 personnages debout (détruits).

6 *décor*:
– *intérieur*: peintures sous voûtes, motifs floraux en tapisserie, et sur murs, encadrement des panneaux et arbre de l'éveil peint sur le mur d'ados de l'image.
– *extérieur*: traces d'enduit.

7 *épigraphie*: stèle de pierre inscrite près du temple de Zanthi référence *IB* pl. 68, porte date BE 595 = 1233 AD.

10 *dessins*: pl. III – plan

11 *photos*: 10 – face Ouest
11 – hauts, du Sud-Ouest
12 – intérieur cella, de l'Ouest

607 entre MINNANTHU et NYAUNG-U

(314 Ka)

1 – grand temple à cellas dominantes.

2 *plan*: côté extérieur, 7,75 m.
– 5 avant-corps.
– avant-corps Est (sur 90°), plus développé.

3 *parties hautes*:
- 2 terrasses pentagones.
- 1 terrasse 15 côtés.
- 1 terrasse circulaire.
- dôme circulaire et cône annelé (endommagés).

4 *construction*:
- sur cellas, auprès du noyau, voûte en arc de cloître surélevé sur plan barlong. Berceaux sur le reste des cellas, les porches et les couloirs.
- voûtes de décharge sur cellas et couloir.
- brique moyenne: 370 × 185 × 45 mm.
- hauteur moyenne 10 assises: 500 mm.
- volume de maçonnerie: environ 560 m 3.

5 *images*:
- 5 statues, Buddha assis en lotus, sur socles (très mutilées)

6 *décor*:
- *intérieur*: niches des cellas encadrées par pilastres et fronton décorés d'enduit sculpté: Buddha en méditation sous un kinnara (?) sur la flamme centrale du fronton des niches Est, Sud-Est et Sud-Ouest. Ailleurs, décor floral. Petits personnages sculptés sur les cadres de niches et les piédroits (apsara, deva...).
- peintures murales sous voûtes, décor floral (cercles tangents); et sur murs, panneaux encadrés dans cellas et couloirs, oiseaux et personnages au dessus des niches.
- *extérieur*: enduit sculpté (pilastres et chapiteaux, base, frise et corniche). Personnages d'angles sur pilastres.

10 *dessins*: pl. IV – plan
pl. V – coupe sur l'avant-corps Nord-Ouest

11 *photos*: 13 – du Sud-Ouest
14 – angle Ouest
15 – angle Sud-Est et porche, du Nord-Est
16 – pilastre d'angle Sud-Est
17 – intérieur porche Est, voûte cella, de l'Est
18 – intérieur cella Sud-Est, du Sud-Ouest.
19 – image cella Nord-Est.

730

entre MINNANTHU et NYAUNG-U

(360 Ka)

1 – grand temple à cellas dominantes.

2 *plan*: côté extérieur, 9,30 m.
– 5 avant-corps sensiblement identiques.
– 1 avant-corps vers l'Est (90°).

3 *parties hautes*:
– 2 terrasses pentagones.
– 1 terrasse 15 côtés.
– dôme circulaire. Sous le dôme, au centre du monument et au-dessus du noyau de 4,05 m. de côté, a été ménagée une salle sur plan pentagone de côté moyen égal à 3,00 m., voûtée en arc de cloître sous voûte de décharge, accessible par un couloir étroit (0,70 m.) s'ouvrant en façade Est dans le mur de la 1ère terrasse (voir photo 22).

4 *construction*:
– cellas: voûtes en arc de cloître sur plan oblong.
– couloirs et porches: berceaux.
– voûtes de décharge au-dessus de toutes les voûtes.
– brique moyenne: 400 × 200 × 50 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 550 mm.
(mais la hauteur passe, par exemple, de 55 à 36 mm. sur deux assises consécutives).

5 *images*:
– 5 statues presque complètes, Buddha assis en lotus, sur socles.

6 *décor*:
– *intérieur*: niches très simples autour des images.
– peintures murales: sur murs d'ados, au-dessus des images, arbre de l'éveil (ficus religiosa). Sur murs et voûtes, décor en tapisserie: registres de petits Buddha assis (hauteur 7 cm) et encadrements peints (angles, naissances). Peintures sur fine couche de mortier de chaux sur une couche plus épaisse de mortier de terre.
– *extérieur*: enduit sculpté simplifié: seules les lignes de modénature ont été tirées, sans surdécor, sauf motifs en V sur les pilastres et une façon de créneau au-dessus de la base des murs. Pas de pilastre d'angle. Frontons des avant-corps écroulés.

10 *dessins*: pl. VI – plan

11 *photos*: 20 – de l'Est
21 – porche Sud-Est
22 – face Est, du Nord-Est
23 – image cella Nord-Est
24 – image et voûte cella Sud-Ouest

781

au Sud de EAST-PWAZAW
(près de Kazun-O)

(373)

1 – temple à cellas dominantes, ruiné en partie Nord.

2 *plan*: côté extérieur, 6,50 m.
– 5 avant-corps sensiblement identiques.
– 1 avant-corps vers le Sud (à 178°).

3 *parties hautes*:
– 2 terrasses pentagones.
– 1 terrasse 15 côtés.
– dôme circulaire et cône annelé.

4 *construction*:
– voûtes en berceau. Sur cellas, berceaux terminés en demi arc-de-cloître vers l'extérieur. Les voûtes sont construites par assises alternées de briques verticales et inclinées.
– voûtes de décharge au-dessus de toutes les voûtes.
– brique moyenne: 380 × 200 × 50 mm. (mais très variables).
– hauteur moyenne 10 assises: 570 mm.

5 *images*:
– détruites. Le dégagement des avant-corps NE et NW encombrés d'éboulis pourrait au moins faire apparaître les socles.

6 *décor*:
– *intérieur*: traces d'enduit; si peintures murales, disparues. Niches des images très simples, sans pilastres.
– *extérieur*: traces d'enduit, réduit aux lignes de la modénature.

10 *dessins*: pl. VII – plan

11 *photos*: 25 – de l'Est
26 – du Sud-Ouest

937

au Sud-Ouest de WEST-PWAZAW

(412 Ka)
DHAMMAYAZIKA

1 – très grand stūpa flanqué de 5 temples.
– sur une plateforme commune accessible par 5 perrons, reconstruite au cours des restaurations de 1924–28.

– le tout entouré d'un mur d'enceinte sur le plan d'un polygone à 15 côtés, percé de 5 pavillons d'entrée (un face à chaque temple).

4 *plan*: côté extérieur (base de la lère terrasse): 39,40 m.
– 3 terrasses sur plan pentagone, escaliers au centre de chaque face. Devant chaque escalier, un temple adossé au stūpa.
– 1 terrasse décagone.
– 1 terrasse circulaire.
– 1 côté face à l'Est (à 90° 30').

3 *parties hautes*:
– dôme circulaire du stūpa et cône annelé.

4 *construction*:
– brique moyenne: 420 × 215 × 62 mm.
– hauteur moyenne de 10 assises: 630 mm.
– renforts locaux en pierre (angles de la modénature, etc).
– volume construit: stūpa 32.500
temples, 660 × 5 .... 3.300
plateforme 7.000
mur d'enceinte et pavillons d'entrée 1.200
TOTAL... (environ).......... 44.000 m3.

6 *décor*:
– sur les murs des terrasses, plaques de terre cuite sculptées illustrant les *jataka* (numérotées).
– enduit sculpté (modénature des terrasses, ceinture du dôme).

7 *épigraphie*: stèle de pierre inscrite sur deux faces (92 × 11, hauteur 167 cm;), référence *IB* pl. 19 et 20, donne le nom du monument (Dhammarājaka) et les dates BE 558 = 1196 AD (choix du site), BE 559 = 1197 AD (fondations) et BE 560 = 1198 AD (mise en place du faîte).

8 *bibliographie*:
Archaeological Survey of India, *Annual Reports*, 1924–25, pp. 42–43 et pl. VII (photographie et plan schématique); 1925–26, p. 48; 1926–27, p. 46; 1927–28, p. 48; 1928–29, pp. 45–46.
– Pe Maung Tin et G.H. Luce, in *Bulletin of the Burma Historical Commission*, vol. III, Rangoon 1963, pp. 118–142: texte et traduction de la stèle.
– G.H. Luce, «Aspects of Pagan History – Later Period» in *Journal of the Siam Society*, volume spécial In memoriam Phya Anuman Rajadhon, Bangkok 1970, pp. 138–139.
– Nai Pan Hla, «Narapatisithu, the first King who wrote Burmese», in *The Working People's Daily*, Rangoon, 13 June 1982.
– Relevé photogrammétrique par l'Institut Géographique National, Paris, campagne de février-avril 1976.
– Pagan Newsletter 1983, UNDP-UNESCO Rangoon.

9 *Temples adossés* (sur chacune des cinq faces).
- cella centrale, 4,65 × 4,65 m. (moyenne).
- 1 avant-corps et porche.

parties hautes: 3 terrasses carrées, tour carrée à profil curviligne (*sikhara*).
voûtes: en arc-de-cloître sur la cella, en berceau sur avant corps et porche.
image: une statue (Buddha assis en lotus) sur socle au fond de la cella (restauration fin 17e siècle AD).
décor: *intérieur*, niche de l'image encadrée de pilastres et fronton sans flamme (enduit sculpté). Peintures murales sous voûtes, motifs floraux en tapisserie, arêtes, pilastres et frises soulignés. Arbre de l'éveil derrière l'image. Inscriptions peintes et graffiti.
extérieur, enduit sculpté (pilastres, base, frise et corniche, frontons et tour).

10 *dessins*: pl. VIII – plan d'ensemble
pl. IX – plan
pl. X – élévation Est (en partie d'après le relevé photogrammétrique de l'IGN).

11 *photos*: 27 – de l'Ouest-Sud-Ouest.
28 – détail de la face Nord-Est.
29 – Temple adossé Sud-Ouest, face Nord-Est de la tour.
30 – 2e terrasse, face Est, du Nord.
31 – 1ère terrasse, base, face Est, du Nord.

1410

au Sud de PAGAN
en bordure Ouest de la route de Myinkaba.

(728 Ka)

1 – temple à cellas dominantes. Mur d'enceinte bas (reconstruction récente) sur plan pentagone irrégulier. Passages d'entrée à l'Est, au Sud-Est et au Sud-Ouest.

2 *plan*: côté extérieur, 7,14 m.
- 5 avant-corps, dont 3 semblables avec porches, vers l'Est, le Sud-Est et le Sud-Ouest, celui de l'Est (à 85°) légèrement plus développé; et 2 aux cellas plus réduites, avec fenêtre, vers le Nord-Ouest et le Nord-Est.
- traces de repentirs sur les piédroits des avant-corps.
- couloir très étroit (0,55 m.).

3 *parties hautes*:
- 1 terrasse pentagone.
- 1 terrasse 15 côtés.
- 1 terrasse circulaire.
- dôme et cône annelé.

4 *construction*:
- voûtes en berceau sur cellas et couloir.
- voûte de décharge (partielle ?) sur couloir.

- brique moyenne: 340 × 170 × 40 mm.
- hauteur moyenne de 10 assises: 440 mm.
- volume de maçonnerie: environ 830 m3.

5 *images*: 5 Buddha assis en lotus, sur socle.

6 *décor:*
- *intérieur*: niches encadrées de pilastres et fronton (enduit sculpté).
- peintures murales sur le noyau, au dessus des frontons (arbre de l'éveil).
- *extérieur*: enduit très finement sculpté, pilastres avec base et chapiteau, base, frise et corniche. Figures sur l'angle des pilastres et des stūpa corniers. Base à profil pansu (vase de Kalasa). Frontons restaurés.

8 *bibliographie*:
- J. Dumarçay, *Les Effets perspectifs de l'Architecture de l'Asie méridionnale*, P. EFEO, Mémoires archéologiques XV, Paris 1983, pp. 3–4, ph. 1 et pl. I.

10 *dessins*: pl. XI – plan
pl. XII – coupe sur l'avant-corps Est
pl. XIII – modénature du corps d'édifice
fig. 8 – tracé directeur

11 *photos*: 32 – de l'Est
33 – du Sud-Ouest
34 – du Nord-Ouest
35 – détail angle Ouest, du Sud-Ouest
36 – détail base, angle Sud-Est

1504 au Sud-Est de PAGAN.

(817)

1 – temple à couloir dominant.

2 – *plan*: côté extérieur, 8,95 m. 5 avant-corps.
- l'un vers l'Est (à 70°), plus développé.

3 – *parties hautes*:
- 1 terrasse pentagone.
- 1 terrasse 15 côtés.
- 1 terrasse circulaire.
- dôme et cône annelé.

4 – *construction*:
– voûtes en berceau sur couloir, cellas et porches.
– renforts locaux en pierre. Seuils de pierre dans porches.
– brique moyenne: 360 × 180 × 42 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 450 mm.

5 – *images*: 5 Buddha assis en lotus, sur socles. Semblent identiques.

6 – *décor*:
– *intérieur*: niches simples, sans pilastres.
– peintures murales sur murs couloir : frise et panneaux. Sous voûtes, peinture en tapisserie (cercles tangents); pieds du Buddha sous voûte de chaque porche.
– *extérieur*: enduit sculpté (pilastres, mais pas de pilastre cornier, base, frise et corniche). Frontons écroulés, restaurés (1982).

10 *dessins*: pl. XIV – plan

11 *photos*: 37 – du Nord-Est
38 – avant-corps Nord-Ouest, du Nord

1669 dans PAGAN.

(972) TINLEGU

1 Petit temple sans couloir. Copie moderne.

2 *plan*: côté extérieur, 2,93 m.
– cella centrale circulaire, diamètre 2,53 m.
– 1 entrée face au Sud-Est (à 153°), précédée d'un abri en charpente.
– 4 niches plates sur les autres faces.

3 parties hautes (reconstruites):
– 1 terrasse pentagone.
– 1 tour pentagone de profil curviligne (*sikhara*) et flèche annelée.

4 *construction*:
– ce temple s'est totalement écroulé lors du séisme du 8 juillet 1975. Le monument actuel a été reconstruit sur le même plan, à l'aide de la base des murs encore en place et d'une photographie ancienne (photo 39), sans trop de fidélité dans le détail.
– il reste l'exemple unique d'un temple pentagone à cella circulaire et d'un *sikhara* sur plan pentagone.
– sur cella, voûte en coupole.

5 *image* (refaite): Buddha assis en lotus, dans niche, face à l'entrée.

6 *décor* (neuf). Intérieur et extérieur blanchi à la chaux. Enduit sculpté.

10 *dessins*: pl. XV – plan

11 *photos*: 39 – du Nord-Ouest – état avant 1975
40 – du Nord-Est – reconstruction moderne

1671 dans PAGAN.

(974)

1 – petit stūpa à cinq niches, en partie ruiné, dans l'angle Nord-Est de l'enceinte du temple 1670 MAHABODHI.

2 *plan*: pentagone (?) à cinq niches radiales. La base, très ruinée, est d'une lecture confuse, et ne permet pas de reconstituer les profils de modénature, ni l'apparence extérieure des niches. Etaient-elles précédées d'avant-corps?

3 *parties hautes*: mieux conservées.
– dôme circulaire, dont le profil pourrait suggérer un couronnement «à la singhalaise» avec massif de maçonnerie surélevé.

4 *construction*:
– les niches montrent des traces de repentir ou réparation: voûtes en partie clavées et en partie encorbellées.
– brique moyenne: 420 × 210 × 65 mm (mais hauteurs variables de 50 à 70 mm.); aux angles, briques de 400(?) × 200 × 50 mm.

5 *images*: disparues.

6 *décor*: détruit.

10 *dessins*: pl. XV – plan

11 *photos*: 41 – du Sud-Ouest
42 – niche Sud-Ouest
43 – niche Sud

1831

entre PAGAN et NYAUNG U

(1129)
EINYARKYAUNG

1 – grand temple à couloir dominant.
– dans un mur d'enceinte rectangulaire (67, 10, × 41,60 m), pavillon d'entrée à l'Est. Structure rectangulaire dans l'angle Sud-Ouest de l'enceinte.

2 *plan*: côté extérieur, 8,93 m.
– 5 avant-corps. Celui de l'Est (à 100°) nettement plus développé, donne accès à 2 escaliers intérieurs desservant les terrasses de couverture.

3 *parties hautes*:
– 2 terrasses pentagones. Escalier (impraticable) au centre de chaque face.
– 1 terrasse 15 côtés.
– 1 terrasse circulaire.
– dôme circulaire couronné par un massif sur plan pentagone, base d'un sommet «à la singhalaise» disparu.

4 *construction*:
– voûtes en berceau sur couloir, cellas et porches.
– renforts de grès dans la maçonnerie de briques.
– brique moyenne: murs externes, 380 × 190 × 50 mm. noyau et mur d'enceinte, 360 × 180 × 40 mm.
– hauteur moyenne de 10 assises: murs, 560 mm. noyau, 460 mm.
– volume de maçonnerie: environ 950 m3 (temple seul).

5 *images*: statues sur socles, Buddha assis dans cella Est, debout dans les quatre autres cellas.

6 *décor*:
– *intérieur*, enduit sculpté dans couloir et avant-corps (pilastres, base, corniche: lignes de la modénature).
– peintures murales sur noyau seulement, autour des niches (arbre de l'éveil à l'Est).
– *extérieur*, restes d'enduit sculpté.

épigraphie: 2 inscriptions sur pierre, scellées sur les murs de l'avant-corps Est (aujourd'hui au musée de Pagan), dimensions, 0,79 × 0,79 et 0,72 × 0,82 m. Références *IB* pl. 143 a et b, pièces n° 35 et 36 au musée de Pagan; date mentionnée BE 604 = 1242 AD.

8 *bibliographie*: Gavrilovic P. et al., *Methods for repair and strengthening the national monuments in Pagan, Burma*, rapport technique, Iziis, Skopje 1983, vol. IV, pp. 13, 21, 130–136.

10 *dessins*: pl. XVI – plan d'ensemble
pl. XVII – plan
pl. XVIII – coupe sur l'avant-corps Est
pl. XIX – élévation Nord
pl. XIII – modénature
fig. 2 – plan de toiture
fig. 10 – tracé directeur

11 *photos*: 44 – de l'Est
45 – terrasses, angle Ouest
46 – structure dans l'angle Sud-Ouest de l'enceinte, du Nord-Est
47 – du Sud
48 – détail base, angle Sud-Est, de l'Est
49 – intérieur, couloir et avant-corps Nord-Ouest
50 – intérieur, cella Est et couloir, du Sud

1853 entre PAGAN et NYAUNG U

(1151)

1 – petit temple à couloir dominant.

2 *plan*: côté extérieur, 4,80 m.
5 avant-corps sensiblement identiques.
– l'un vers l'Est (à 91°).

3 *parties hautes*:
– 1 terrasse pentagone.
– 1 terrasse 15 côtés.
– dôme circulaire et cône annelé.

4 *construction*:
– berceaux sur couloir et avant-corps.
– avant-corps très ruinés, restaurés en 1983.
– brique moyenne: 370 × 180 × 43 mm.
– hauteur moyenne de 10 assises: 485 mm.
– brique moyenne dans les voûtes: 400 × 200 × 65 mm.

5 *images*: dans niches, disparues.

6 *décor*:
intérieur, enduit sculpté autour des niches (pilastres, fronton).
– restes d'enduit sur les murs.

– peintures murales sur noyau (feuillages en fond de niches).
– sous voûtes, décor en tapisserie (cercles tangents).
extérieur, restes d'enduit sculpté, traces de frise et de corniche. Pas de pilastre d'angle. Frontons écroulés.

10 *dessins*: pl. XX – plan
fig. 7 – tracé directeur

11 *photos*: 51 – de l'Est, avant restauration (mars 1982)
52 – du Nord-Ouest, après restauration (oct. 1983)
53 – porche Sud-Est (mars 1982)
54 – intérieur, cella et niche Sud-Est (nov. 1982).

1883 à l'Est de PAGAN

(1180)

1 – temple sans couloir.

2 *plan*: côté extérieur, 6,70 m.
– 5 avant-corps et cellas indépendants.
– celui vers l'Est (85°) plus développé.

3 *parties hautes*.
– 2 terrasses pentagones.
– 1 terrasse décagone.
– dôme circulaire et cône annelé, construit en deux étapes (chemisage ultérieur, pour corriger les proportions? voir photo 56).

4 *construction*:
– berceaux radiaux sur cellas et porches.
– brique moyenne: 410 × 200 × 50 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 520 mm.

5 *images*: 5 Buddha assis en lotus, sur socles. Très mutilés.

6 *décor*:
– *intérieur*: restes d'enduit et peintures sous voûte (cercles tangents).
– *extérieur*: enduit sculpté (pilastres, base, frise et corniche).

10 *dessins*: pl. XXI – plan

11 *photos*: 55 – du Nord-Ouest
56 – hauts, du Sud
57 – détail angle Sud-Est
58 – image et cella Est

1976

au Nord-Est de PAGAN
sur la rive du fleuve.

(1272)
SHWEKONCHA

1 temple à cellas dominantes.
– entouré d'un mur d'enceinte rectangulaire (46,30 × 37,65m), percé de 4 pavillons d'entrée. Autres structures dans l'enceinte: temple **1975**, temple **1977**, temple ruiné.

2 *plan*: côté extérieur, 7,78 m.
– 5 avant-corps sensiblement identiques.
– l'un vers le Nord (352°).

3 *parties hautes*:
– 2 terrasses pentagones
– 1 terrasse décagone.
– 1 terrasse circulaire.
– dôme circulaire et cône annelé.

4 *construction*: mauvais état de conservation; restauration tardive (18 ou 19e siècle ?).
– voûte en berceau terminé en arc-de-cloître du côté externe sur les cellas. Berceaux sur couloirs et porches.
– brique moyenne: 360 × 180 × 40 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 430 mm.
– briques plus grandes dans le mur d'enceinte: 380 × 180 × 60.

5 *images*: réparées tardivement.
5 Buddha assis en lotus, sur socles.

6 *décor*: Tous enduits, intérieurs et extérieurs, refaits.
– enduit sculpté extérieur (18 ou 19e siècle).

7 *épigraphie*:
Actuellement dans l'angle Nord-Est de l'enceinte, sous un abri moderne, stèle de pierre inscrite sur ses 4 faces (0,63 × 0,25m, hauteur 1,57), référence *IB* pl. 308, 309, 310 a et 310b. Date inscrite: BE 585 = 1223 AD.

10 *dessins*: pl. XXII – plan
fig. 11 – tracé directeur

11 *photos*: 59 – du Sud-Ouest
60 – du Sud-Est

2087

entre PAGAN et NYAUNG-U
près du fleuve.

(1352)

1 – temple à couloir dominant.

2 *plan*: côté extérieur, 5,48 m.
5 avant-corps.
– celui vers l'Est (à 70°) plus développé.

3 *parties hautes*.
– 1 terrasse pentagone.
– 1 terrasse 15 côtés.
– 1 terrasse circulaire.
– dôme circulaire et cône annelé.

4 *construction*:
– voûte en berceau sur couloir et avant-corps.
– brique moyenne: 410 × 205 × 62 mm.
– hauteur moyenne 10 assises: 662 mm.
– vers le haut du noyau central, entre une hauteur de 2,50 du sol et les naissances de la voûte du couloir, changement de dimensions: brique moyenne: 400 × 200 × 45 mm.
hauteur moyenne 10 assises: 455 mm.

5 *images*: dans niches, disparues.
– socles (statue assise) dans 4 cella, sauf au Nord-Ouest (statue debout).

6 *décor*:
– *intérieur*: niches des cellas encadrées par pilastres et fronton.
– *extérieur*: aucune trace d'enduit.

10 *desins*: pl. XXIII – plan

11 *photos*: 61 – de l'Est
62 – du Sud-Ouest
63 – intérieur, voûte couloir dans cella Est
64 – intérieur, voûte couloir Nord-Est
65 – détail porche Sud-Est
66 – intérieur, niche cella Nord-Est

SALÉ 63

Près de Nyizu, au Sud de SALÉ.

1 temple sans couloir.

2 *Plan*: côté extérieur, 3,78 m.
- Une cella carrée, environ 2,65 x 2,65 m.
- 3 entrées et porches. Entrée principale vers l'Est (71°).
- 2 niches sur les autres faces.

3 *Parties hautes*: en cours de restauration en 1983.
- 2 terrasses pentagones.
- dôme et cône annelé.

4 *Construction*:
- voûte en arc-de-cloître sur cella. Berceaux sur porches.

5 *images*:
- 1 statue (Buddha assis en lotus) dans cella, face à l'entrée principale (refaite).
- 2 statues (Buddha assis en lotus) dans niches externes, faces Sud-Ouest et Nord-Ouest.

6 *décor*: refait en totalité.
- enduit sculpté (neuf).
- plaquage miroirs et verroterie sur porches et parties hautes.

10 *dessins*: pl. XXIV - plan
11 *photos*: 67 - du Nord-Est pendant les travaux de revêtement (mars (1983)

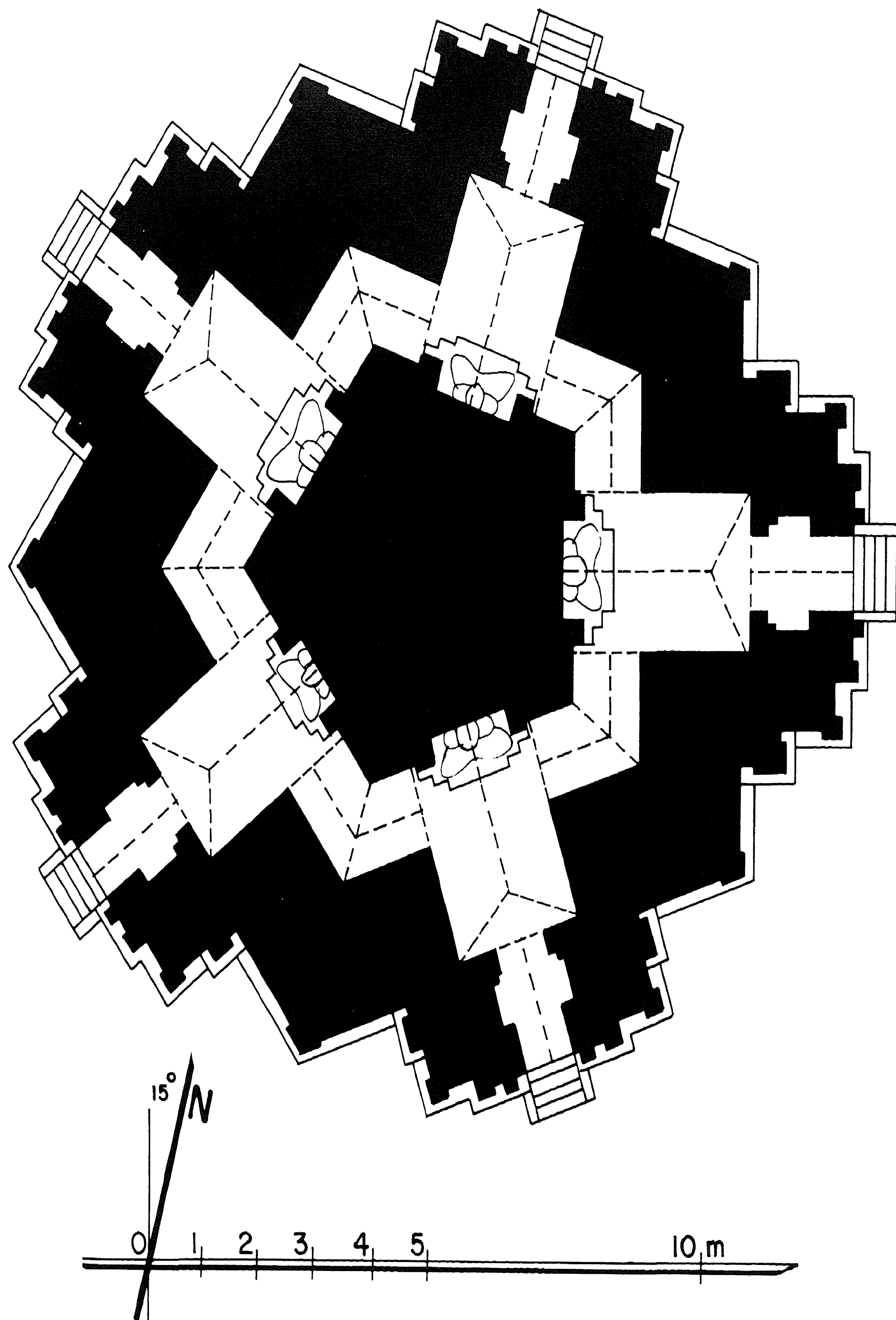
Tables des figures dans le texte

Table des planches

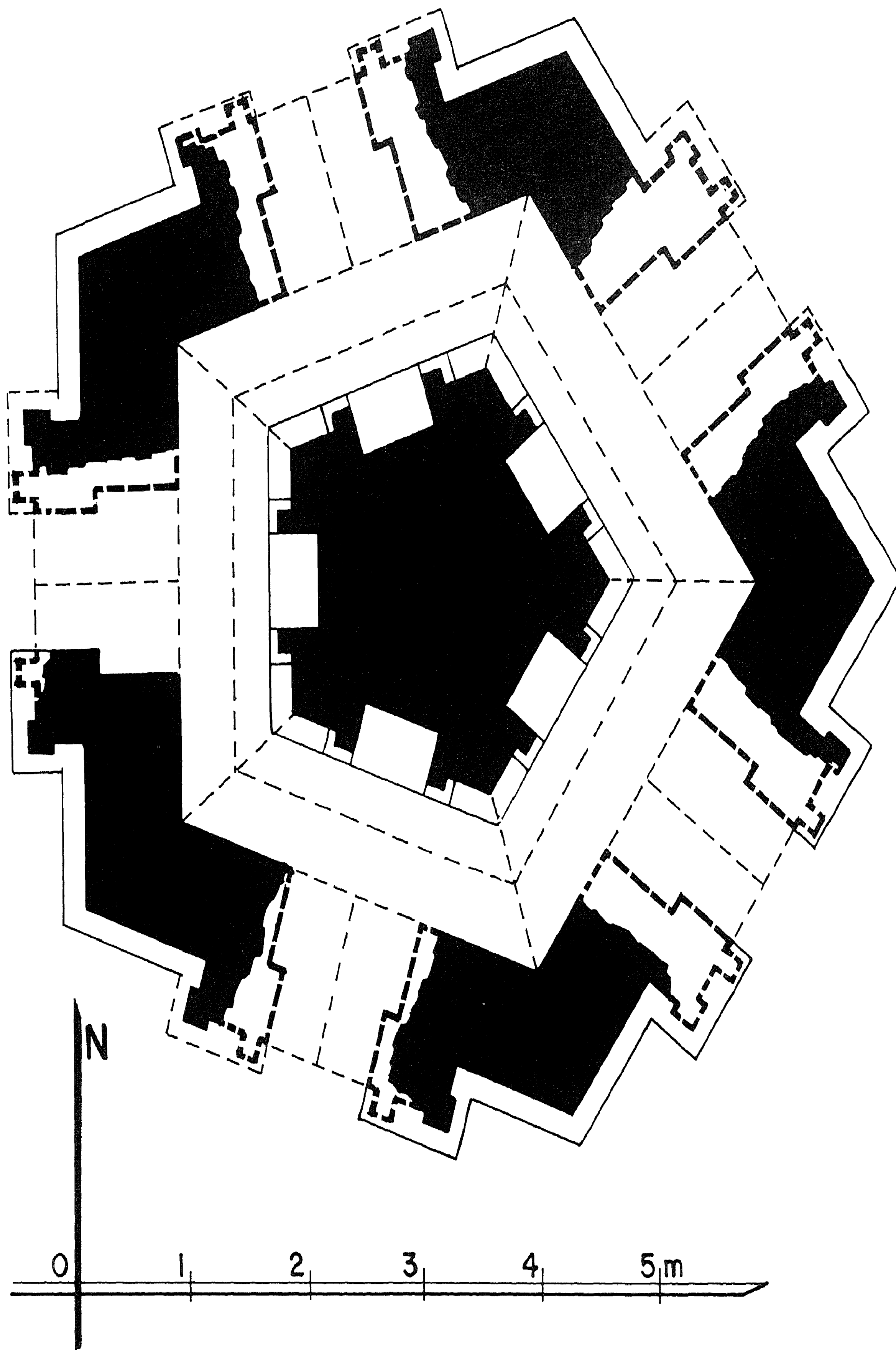
Table des photographies

44 – temple **1831**, de l'Est.
45 – temple **1831**, terrasses, angle Ouest.
46 – temple **1831**, structure monastique dans l'angle Sud-Ouest de l'enceinte, du Nord-Est.
47 – temple **1831**, du Sud.
48 – temple **1831**, détail base, angle Sud-Est, de l'Est.
49 – temple **1831**, intérieur, couloir et avant-corps Nord-Ouest.
50 – temple **1831**, intérieur, cella Est et couloir, du Sud.
51 – temple **1853**, de l'Est avant restauration (mars 1982).
52 – temple **1853**, du Nord-Ouest après restauration (Octobre 1983).
53 – temple **1853**, porche Sud-Est et voûte du couloir (1982).
54 – temple **1853**, intérieur, porche et cella Sud-Est (1982).
55 – temple **1883**, du Nord-Ouest.
56 – temple **1883**, hauts, du Sud.
57 – temple **1883**, détail de l'angle Sud-Est.
58 – temple **1883**, cella et image Est.
59 – temple **1976**, du Sud-Ouest.
60 – temple **1976**, du Sud-Est.
61 – temple **2087**, de l'Est.
62 – temple **2987**, du Sud-Ouest.
63 – temple **2087**, intérieur, voûte du couloir, cella Est.
64 – temple **2987**, intérieur, voûte du couloir et porche Nord-Est.
65 – temple **2087**, détail du porche Sud-Est.
66 – temple **2087**, intérieur, niche de la cella Nord-Est.
67 – temple **63** à Salé, du Nord-Est.
68 – Le fort de Tournay au musée des plans-relief (phot. Arch. Phot. Paris/SPADEM).
69 – Pondichéry, monument à Gandhi, du Nord-Ouest.
70 – Arlington (USA), le Pentagone (courtoisie Dept. of Defence, U.S. Government.

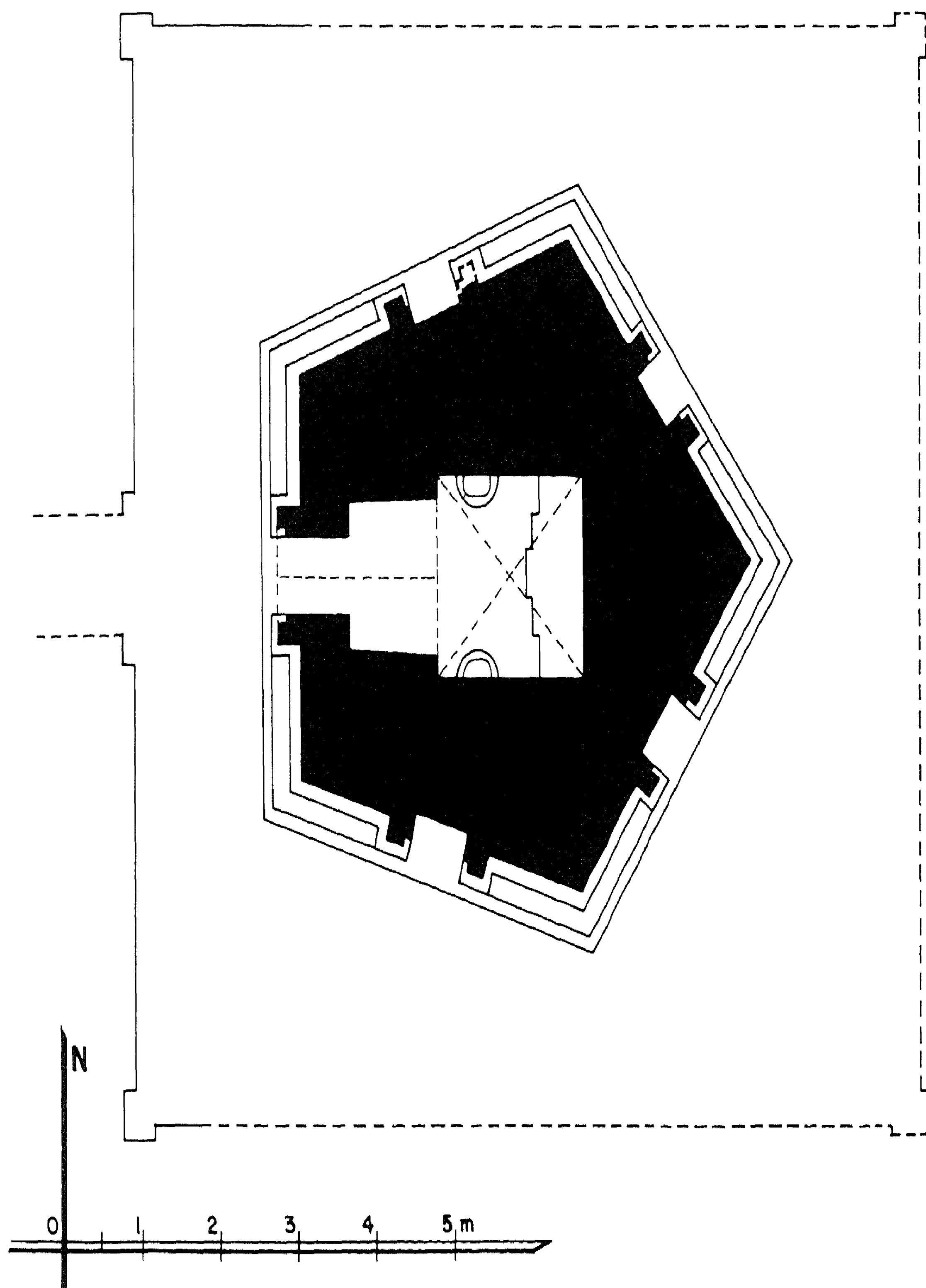
(toutes photographies de l'auteur, sauf 39, 68 et 70)



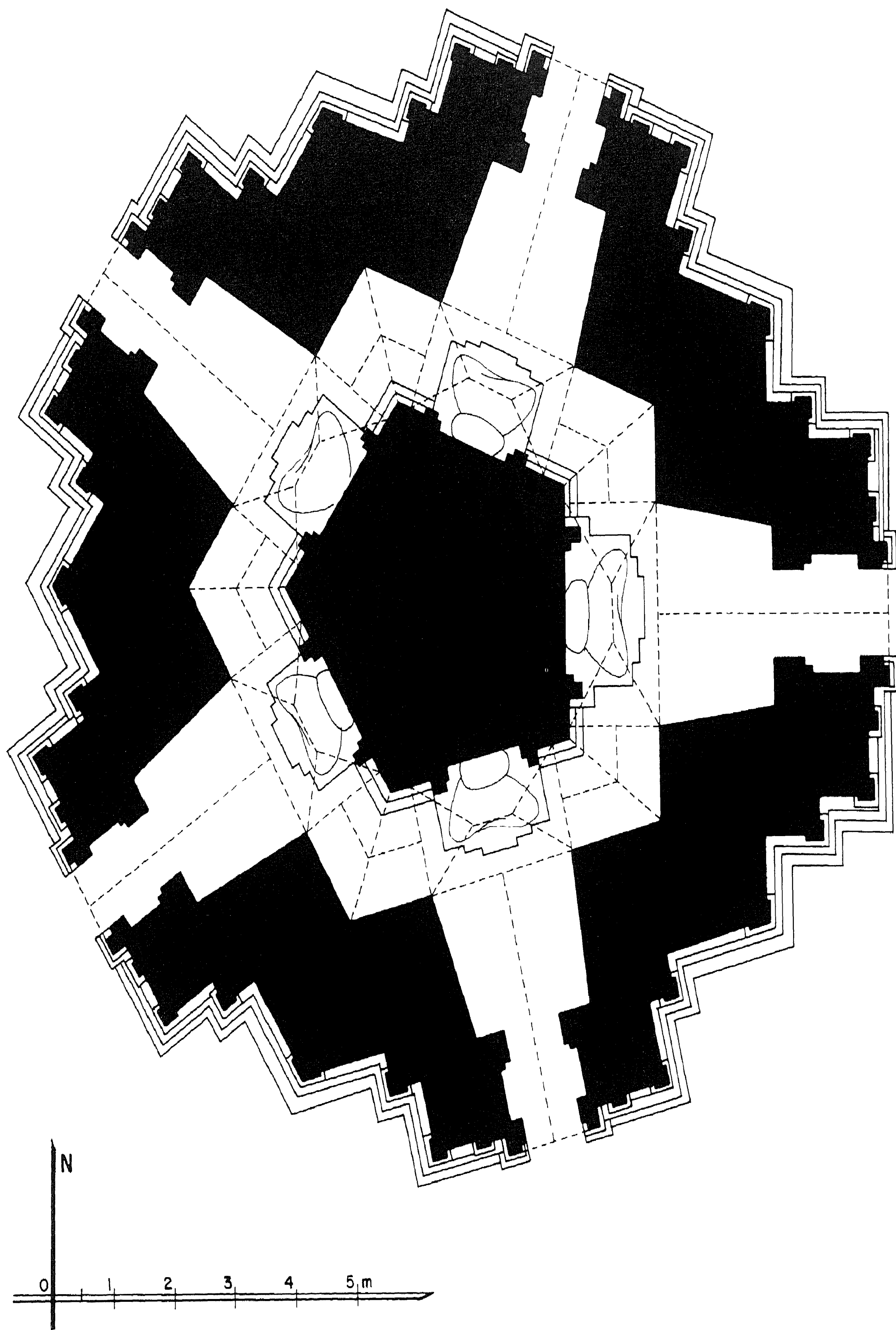
Pl. I – temple **51**: plan.



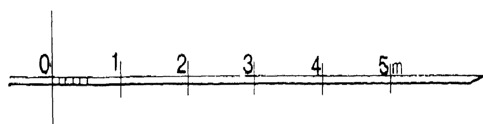
Pl. II – temple 77: plan.



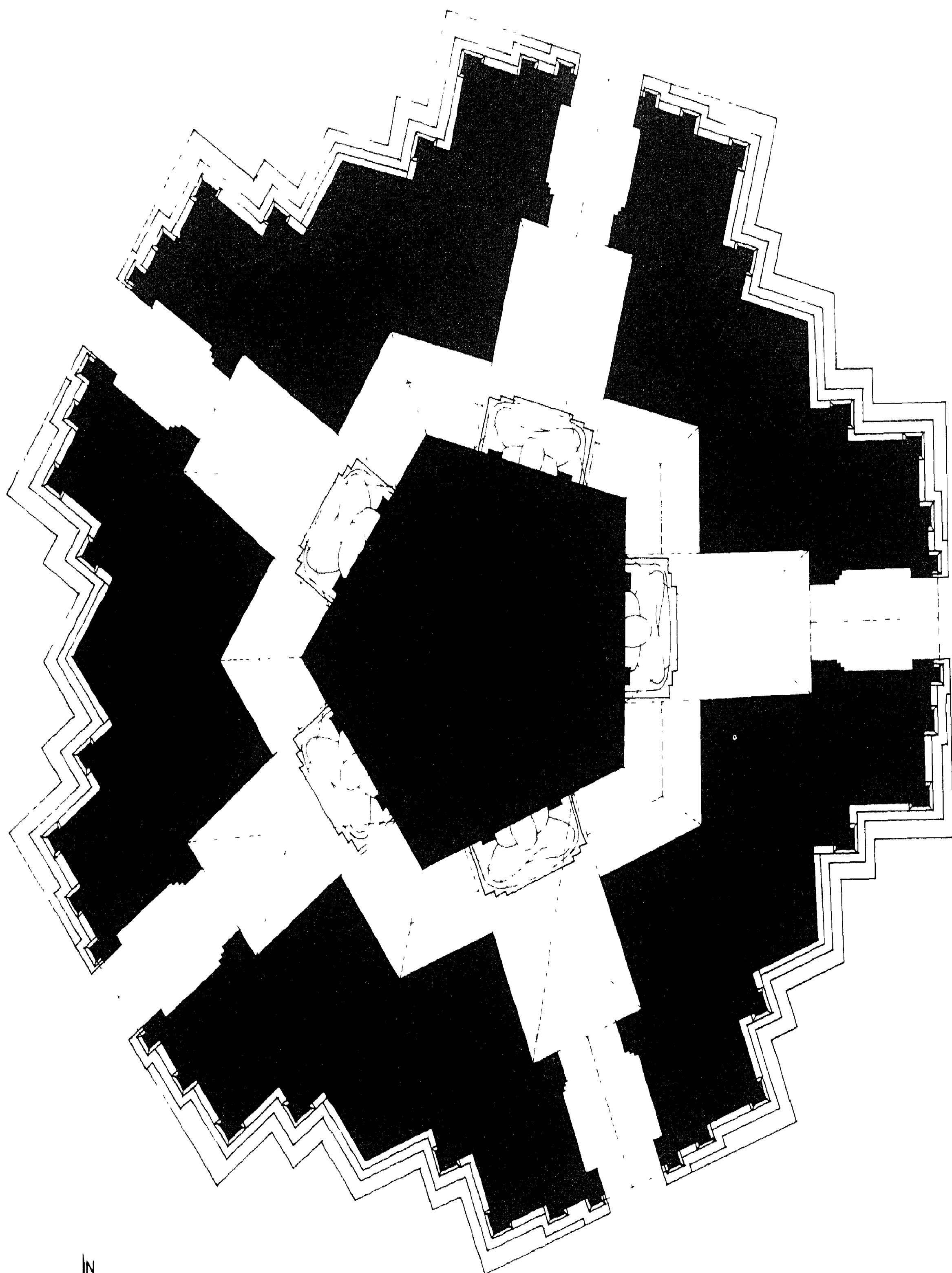
Pl. III – temple **566**: plan.



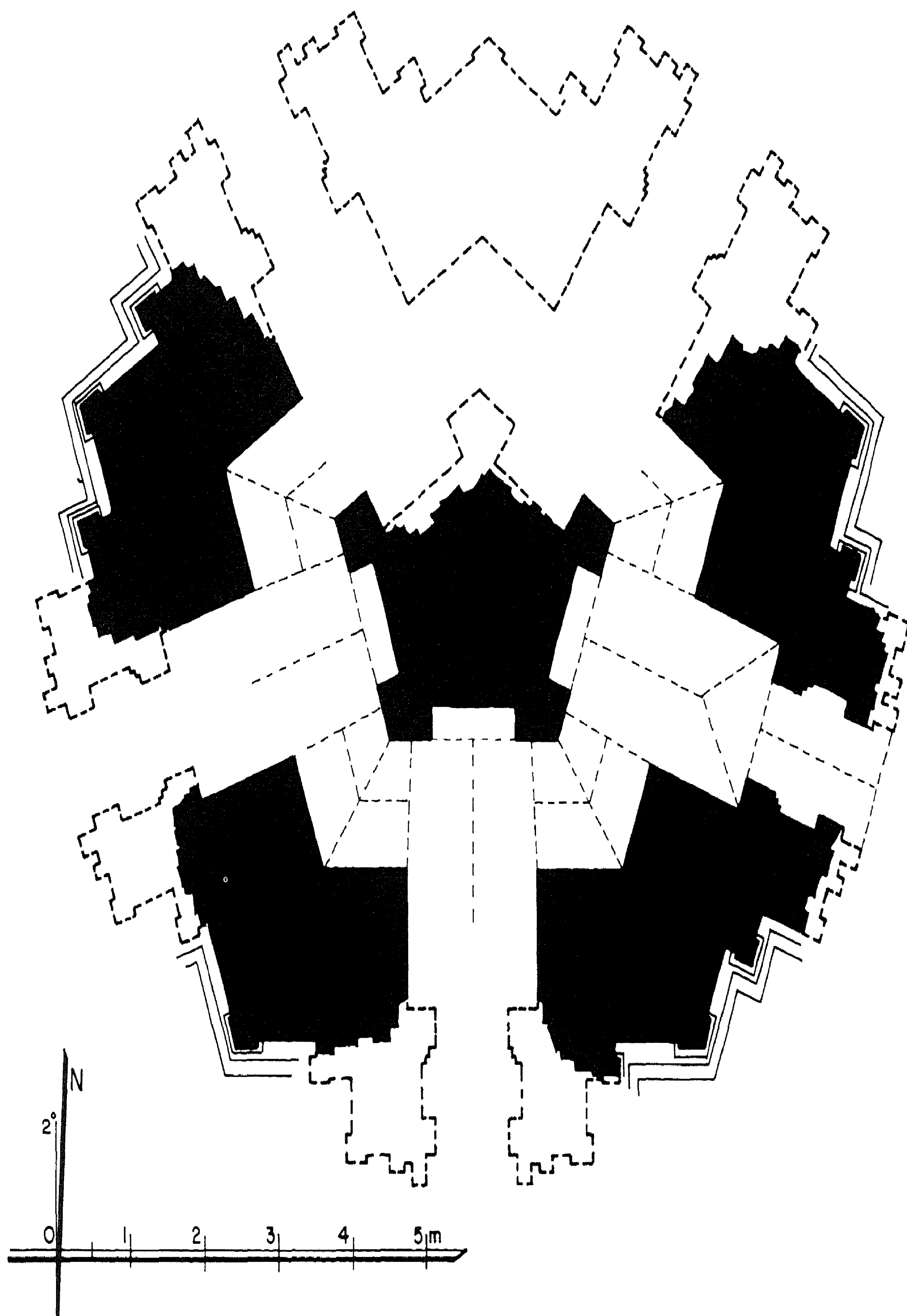
Pl. IV – temple 607: plan.



Pl. V – temple **607**: coupe sur l'avant-corps Nord-Ouest.



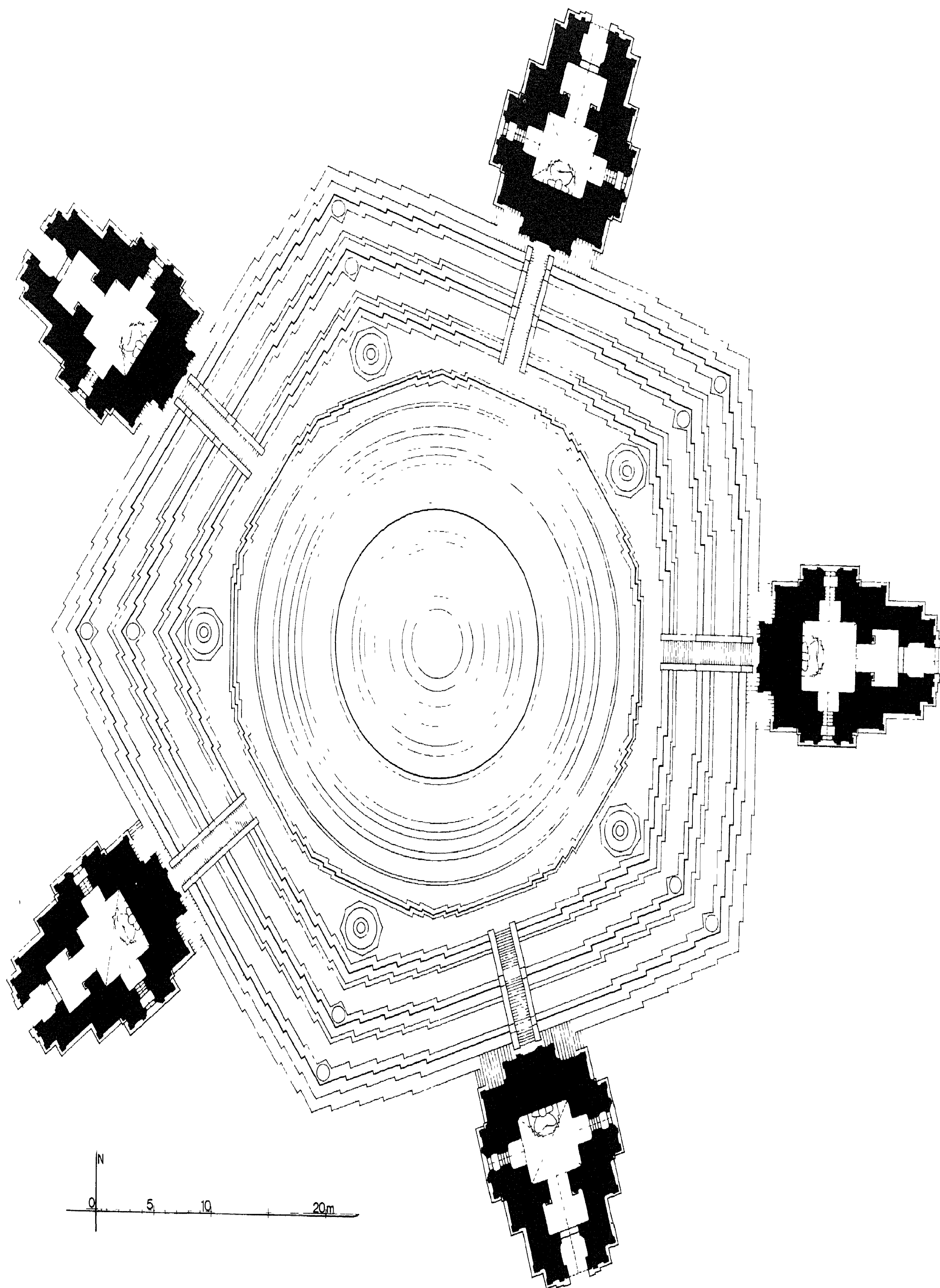
Pl. VI – temple **730**: plan.



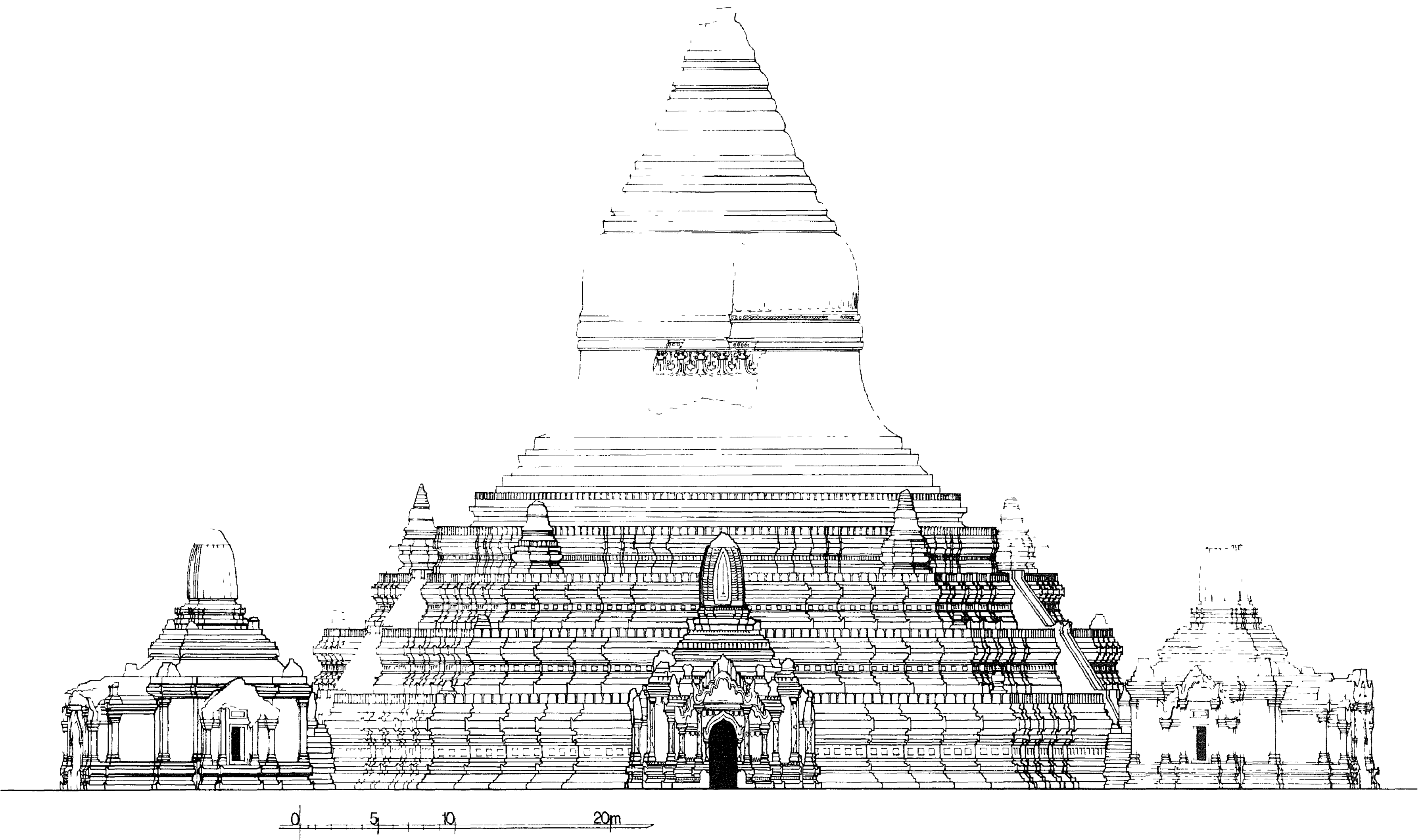
Pl. VII – temple **781**: plan.



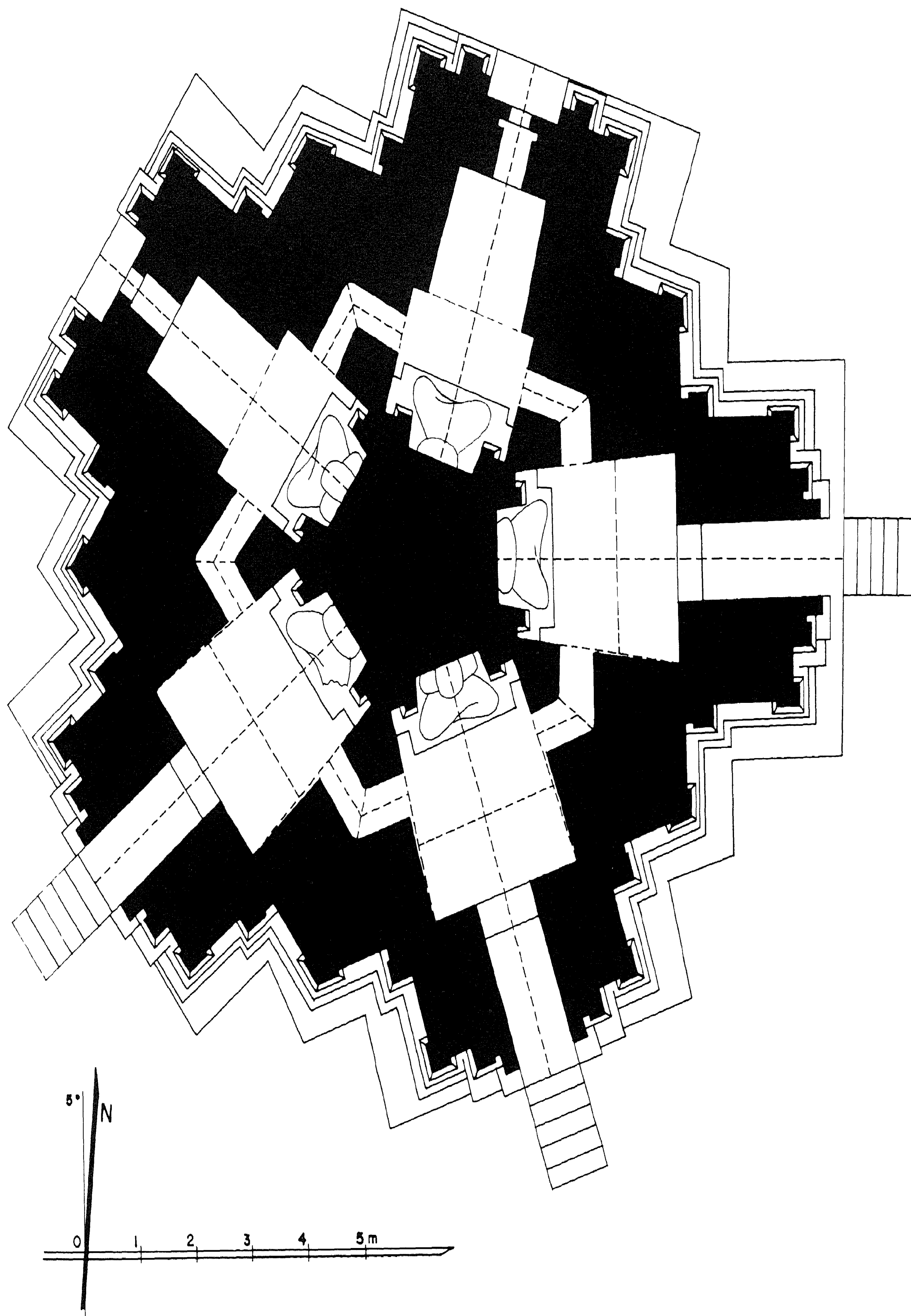
Pl. VIII – stūpa **937**: plan d'ensemble.



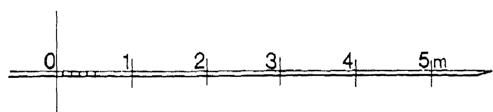
Pl. IX – stūpa 937 DHAMMAYAZIKA: plan.



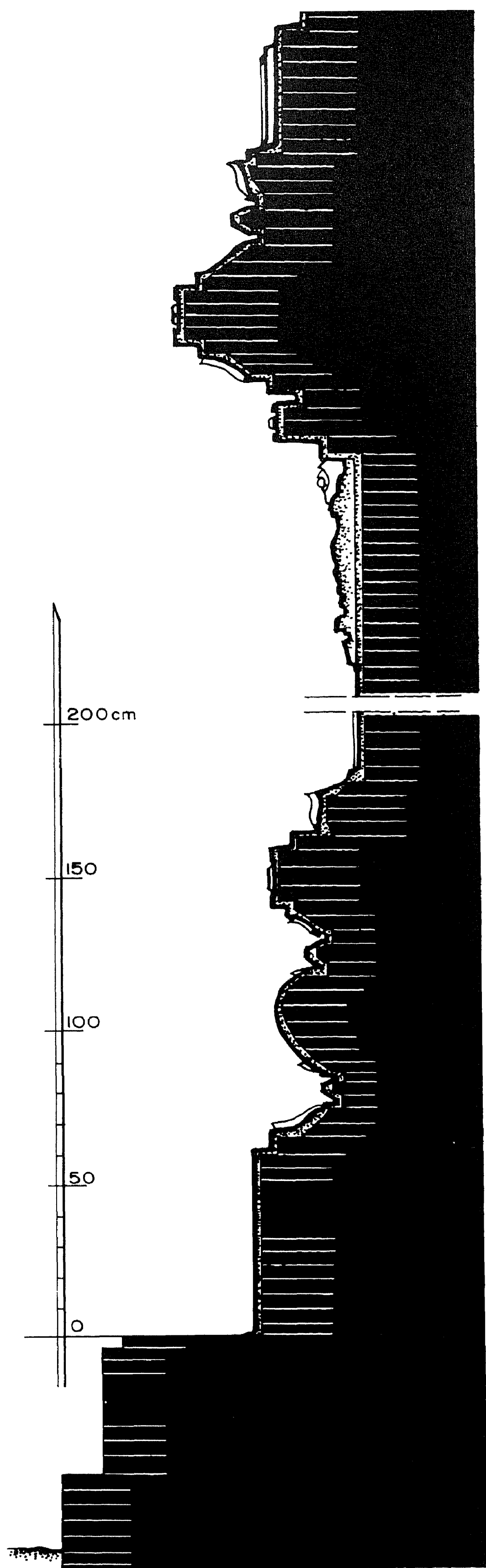
Pl. X – stūpa **937**: élévation Est (en partie d'après le relevé photogrammétrique de l'I.G.N.).

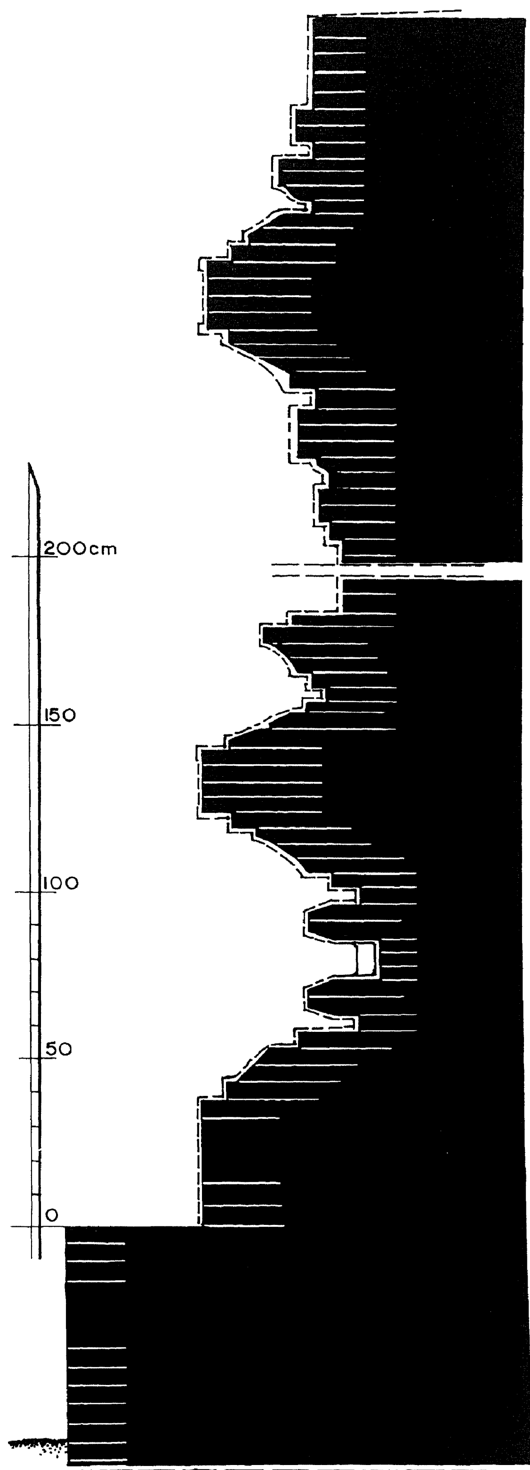


Pl. XI – temple **1410**: plan.

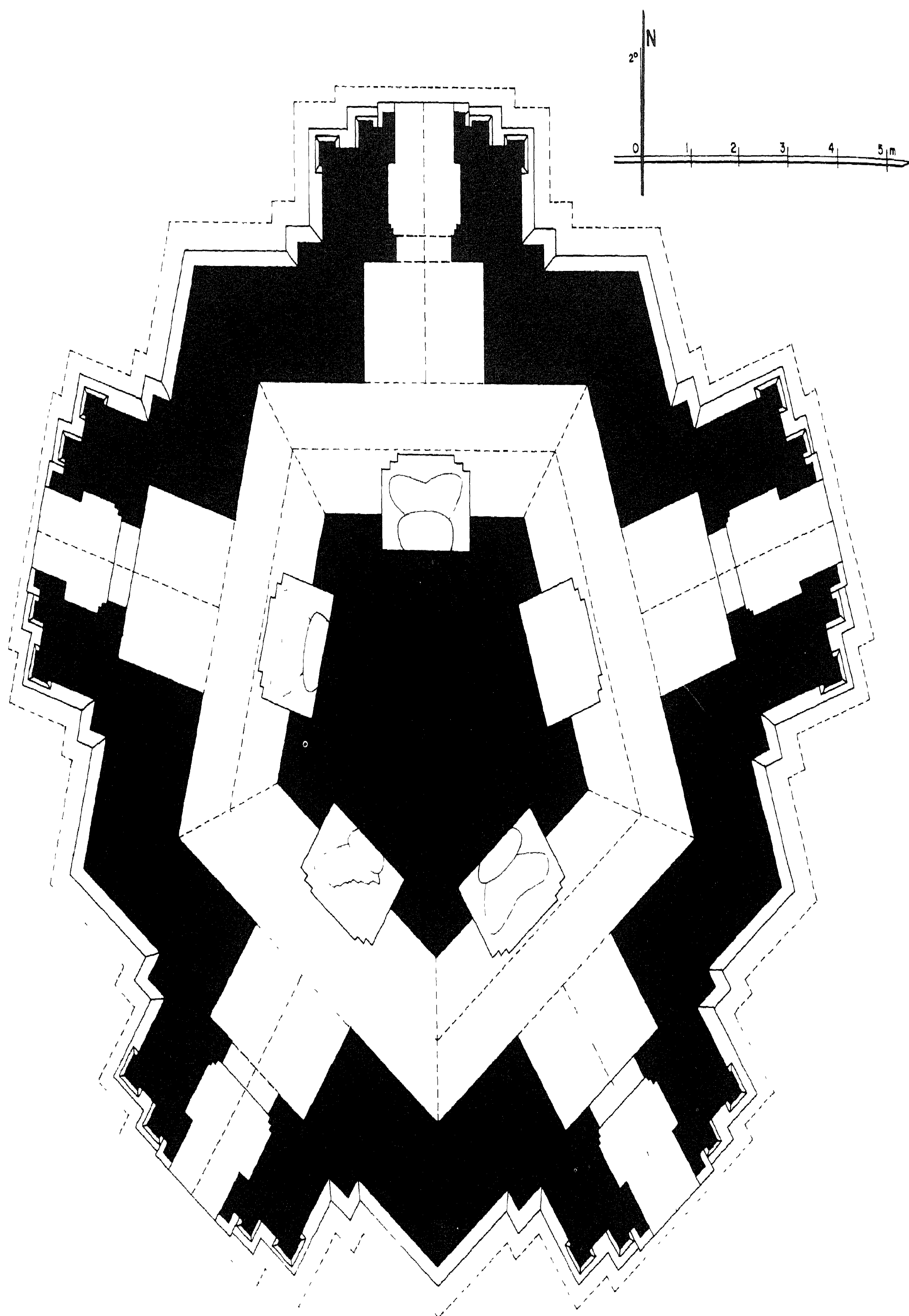


Pl. XII – temple **1410**: coupe sur l'avant-corps Est.

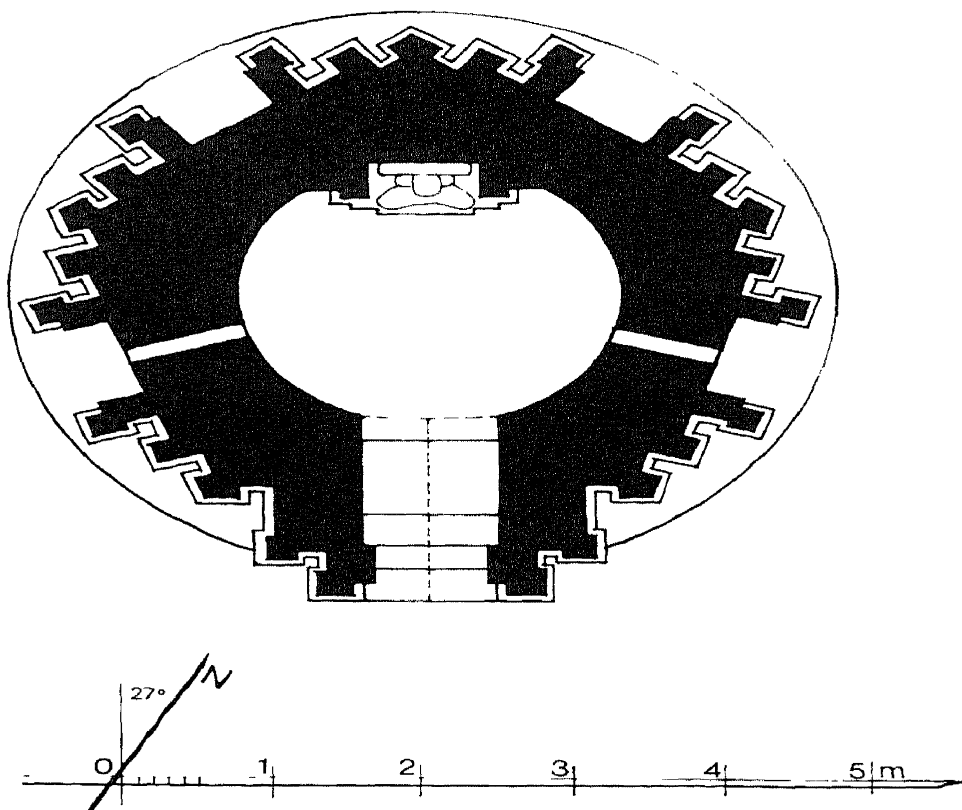


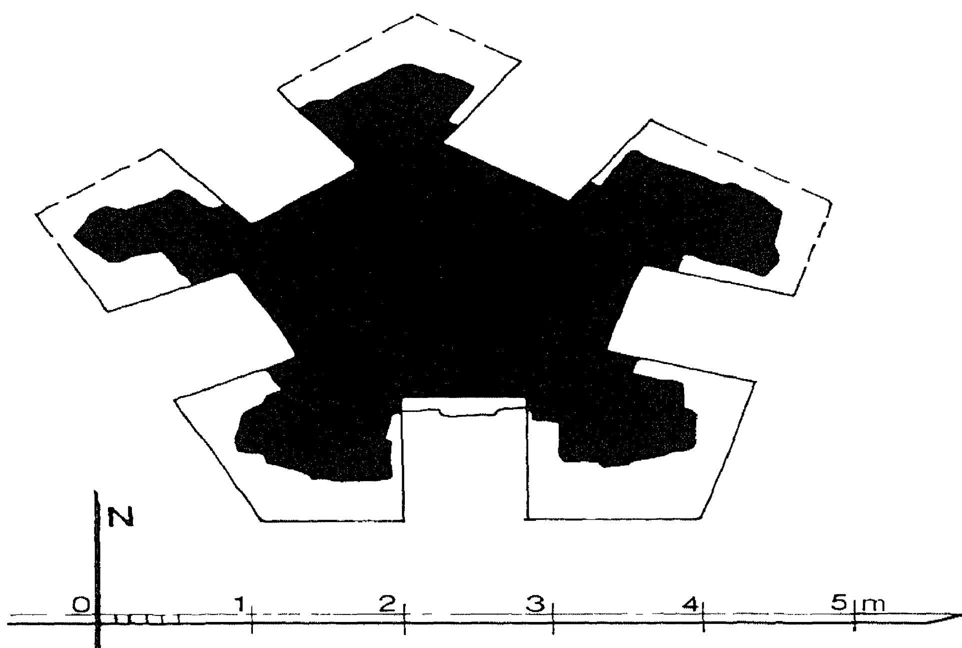


Pl. XIII – temples **1410** et **1831**: détail de la modénature du corps d'édifice.

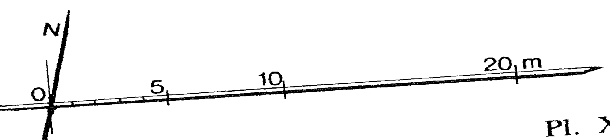


Pl. XIV – temple **1504**: plan.

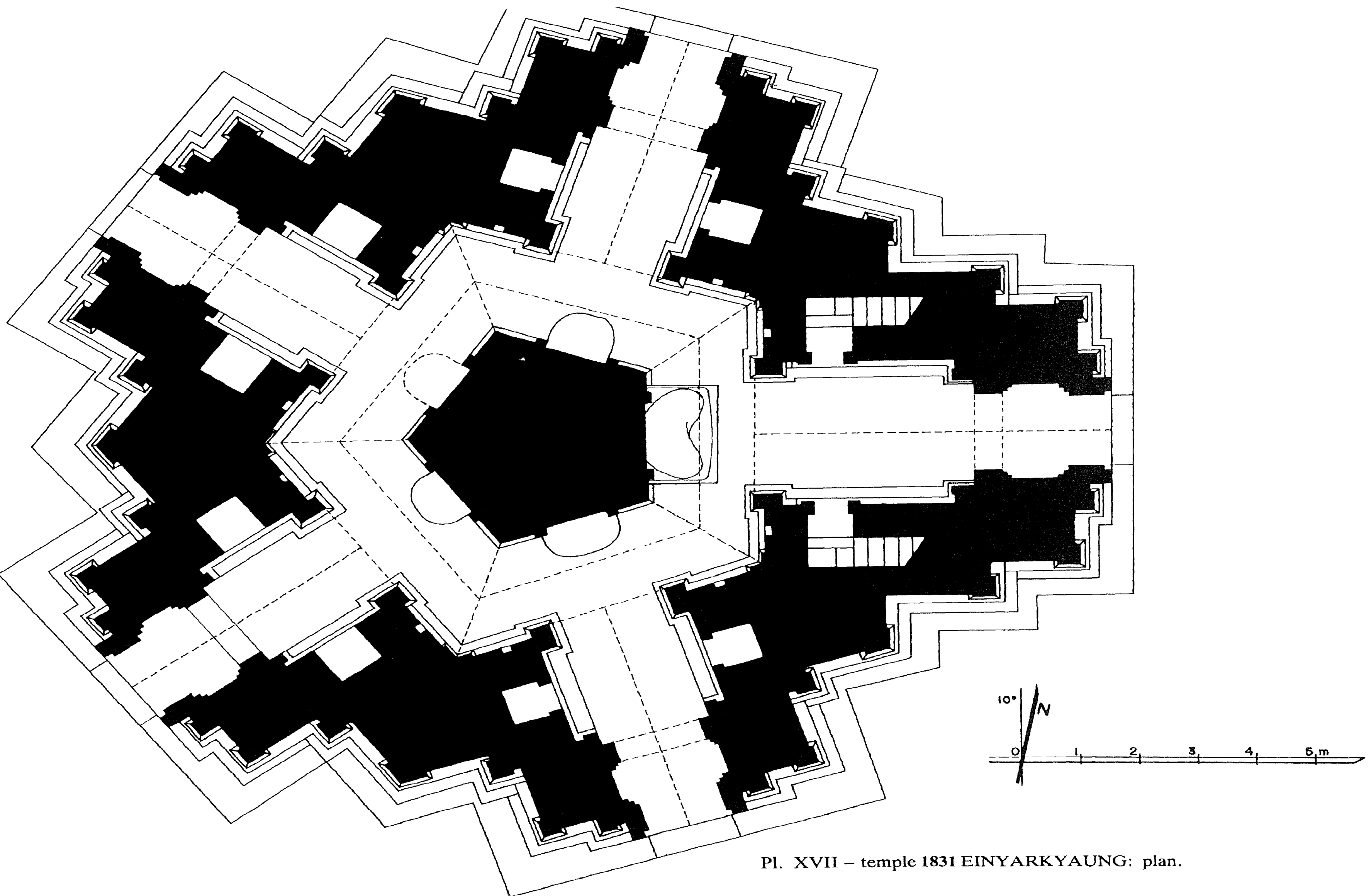




Pl. XV – temple **1669** et stūpa **1671** : plans.



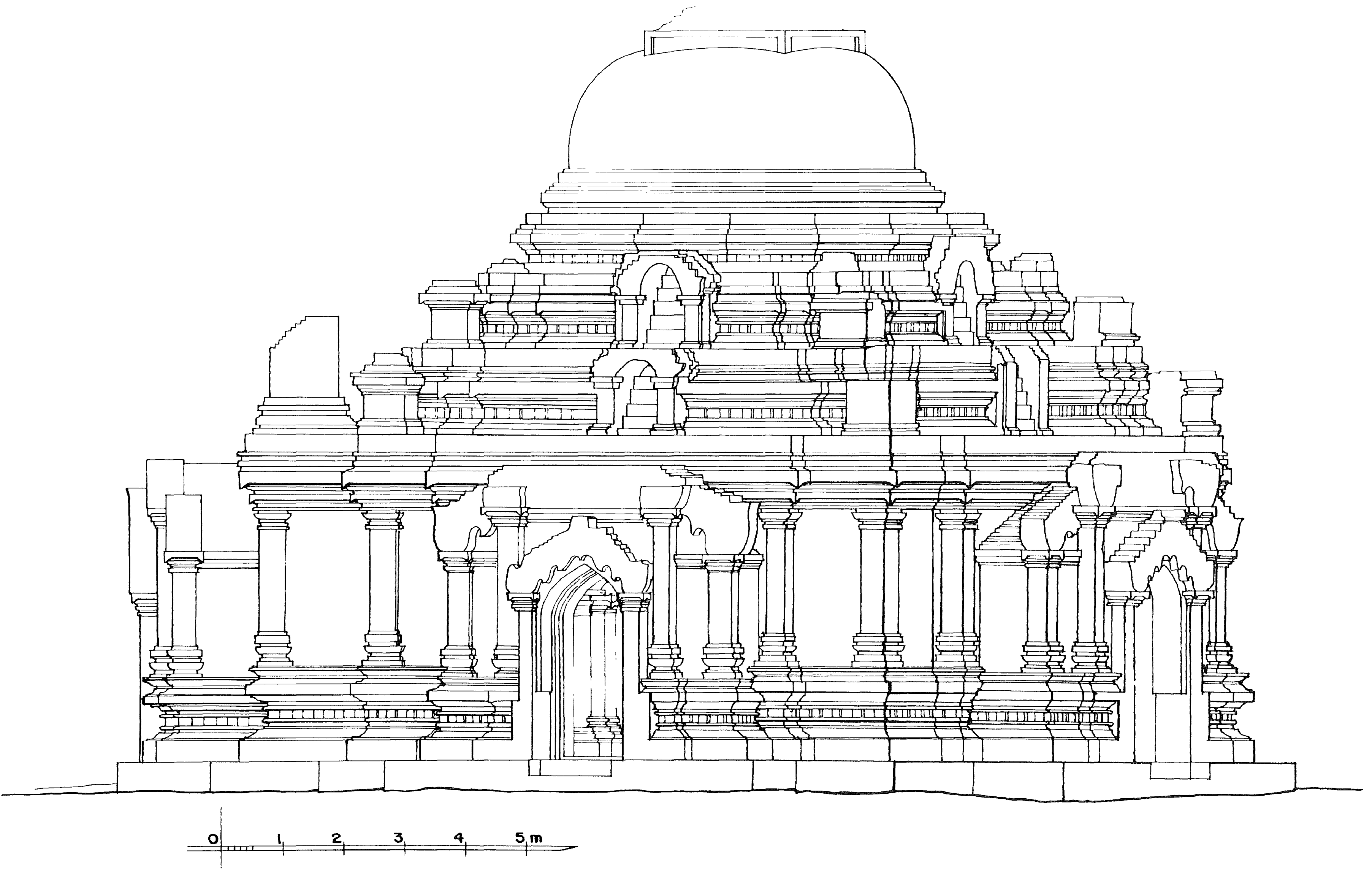
Pl. XVI – temple **1831**: plan d'ensemble.



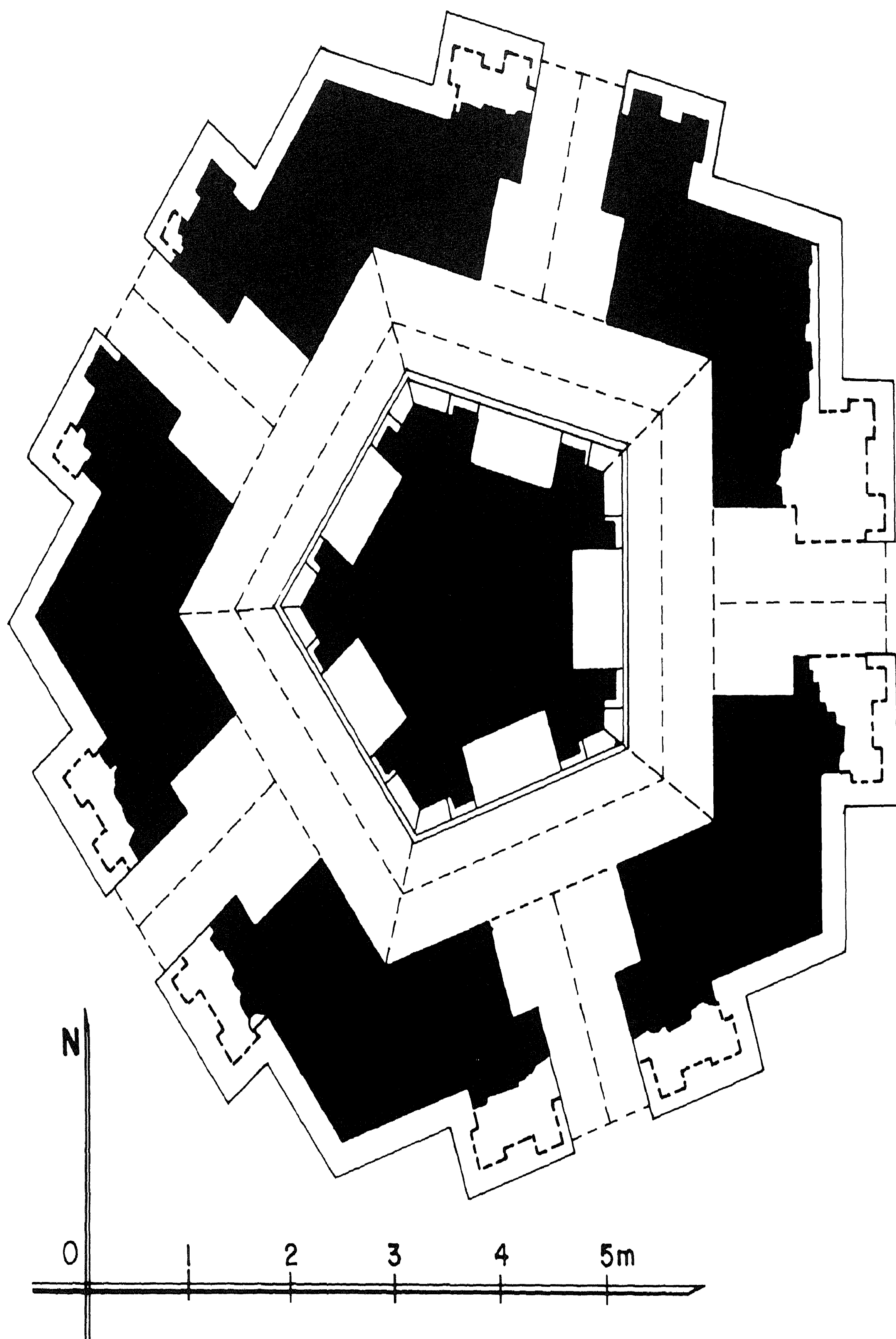
Pl. XVII – temple 1831 EINYARKYAUNG: plan.



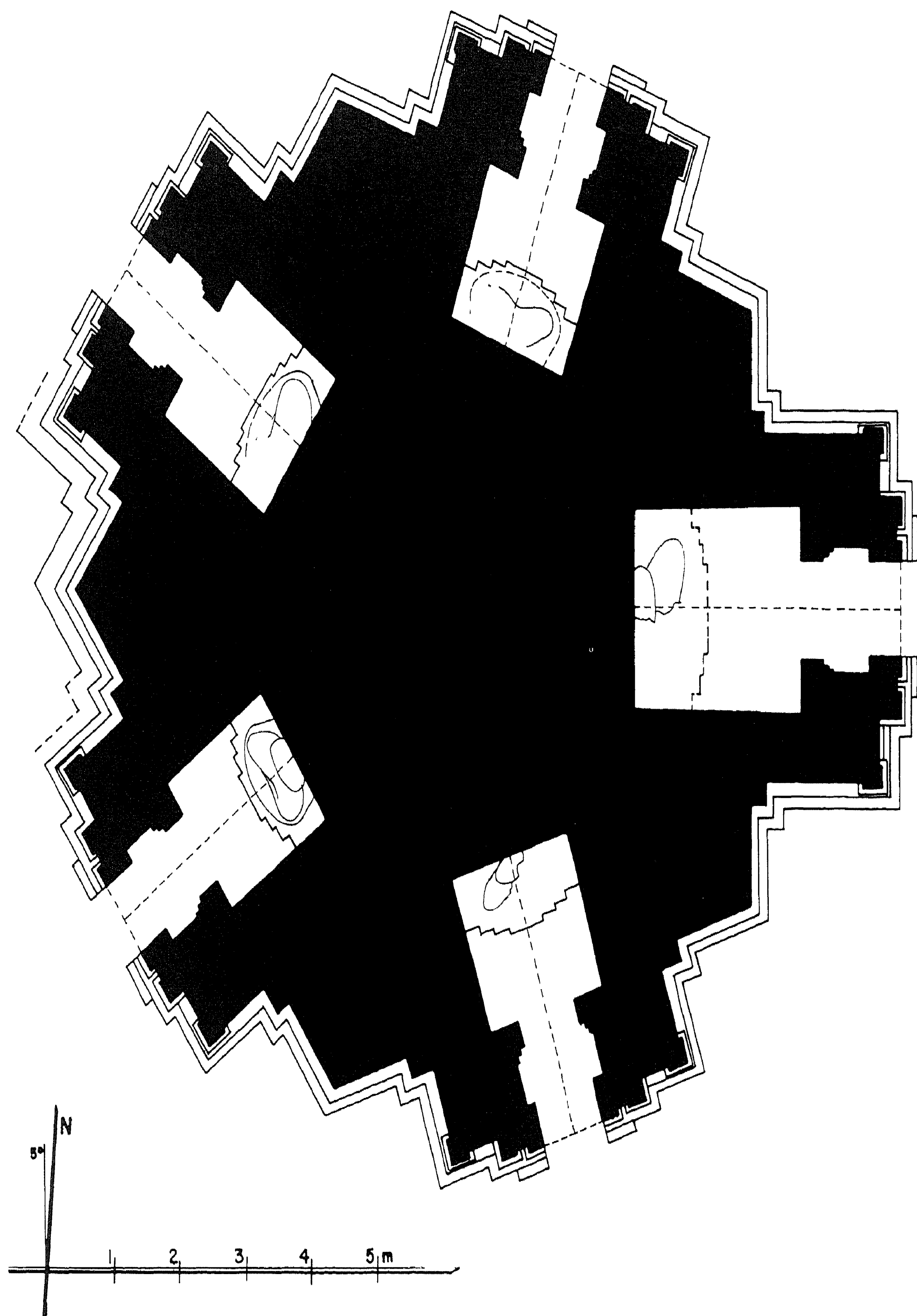
Pl. XVIII – temple **1831**: coupe sur l'avant-corps Est.



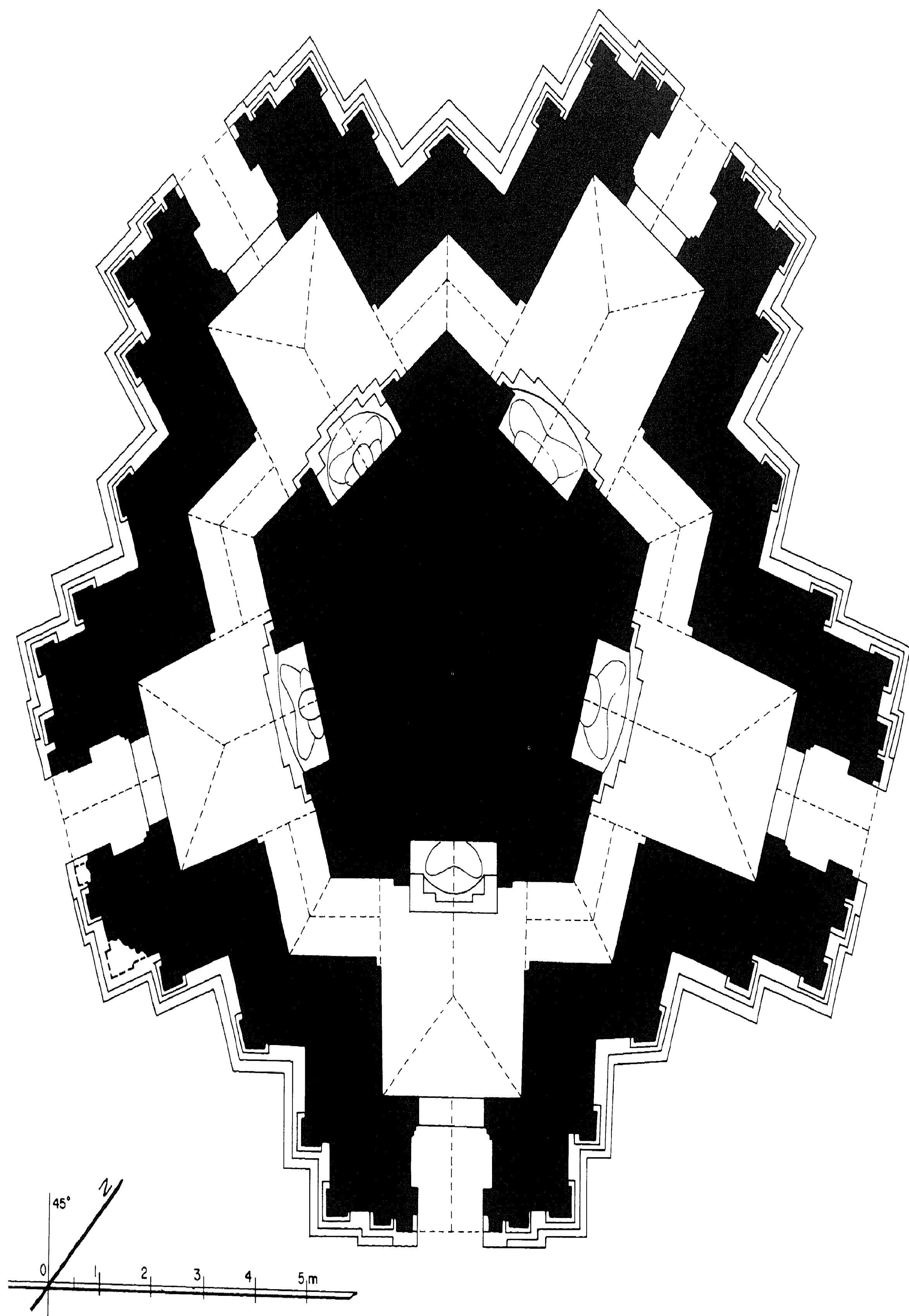
Pl. XIX – temple **1831**: élévation Nord.



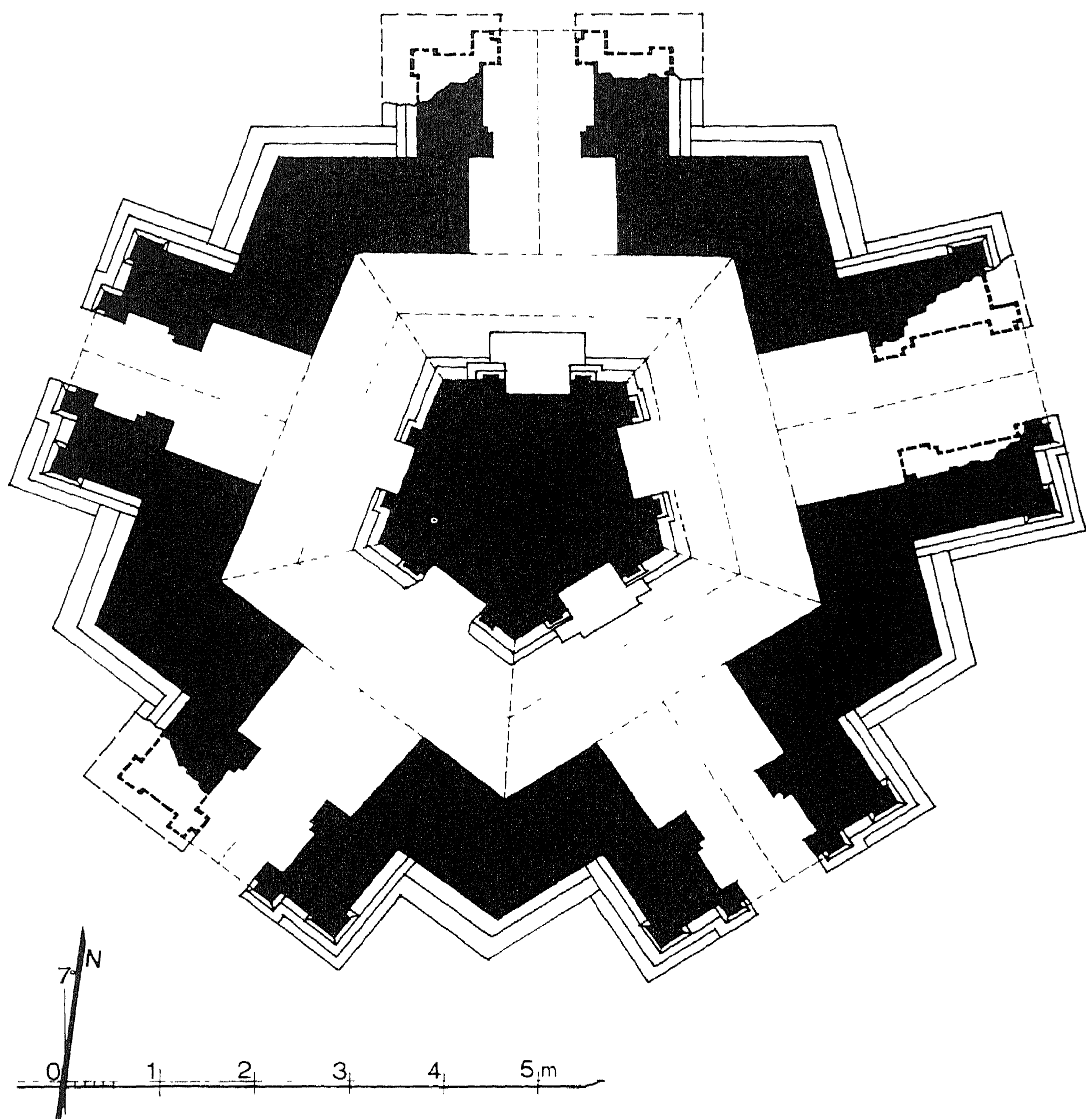
Pl. XX – temple 1853: plan.



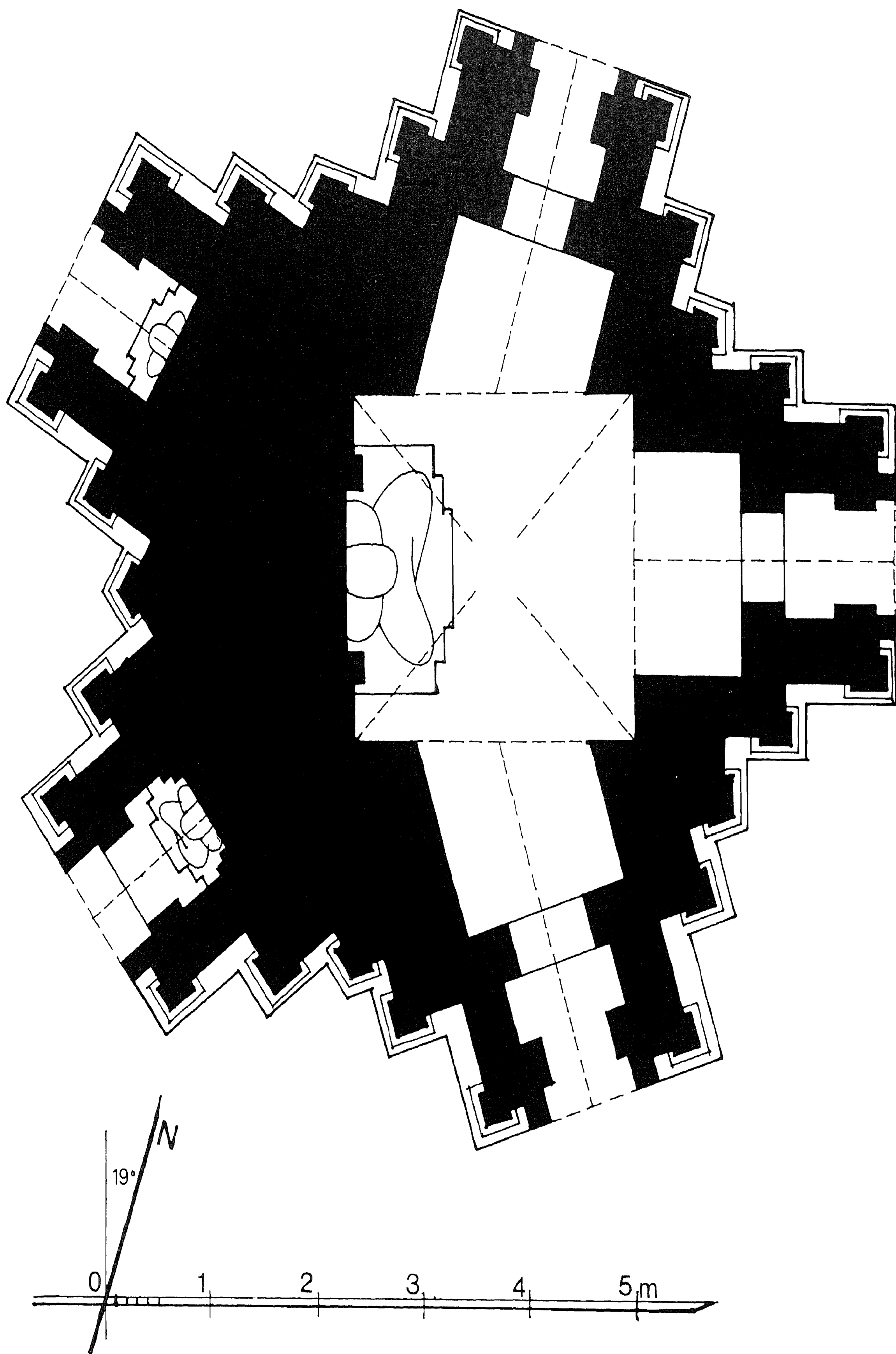
Pl. XXI – temple 1883: plan.



Pl. XXII – temple **1976** SHWEKONCHA: plan.

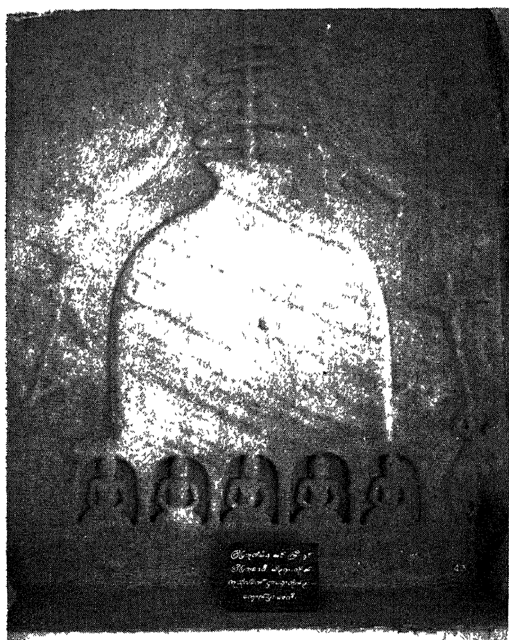


Pl. XXIII – temple **2087**: plan.



Pl. XXIV – temple **63** à Salé: plan.





1 2 SRIKSETRA

3 4



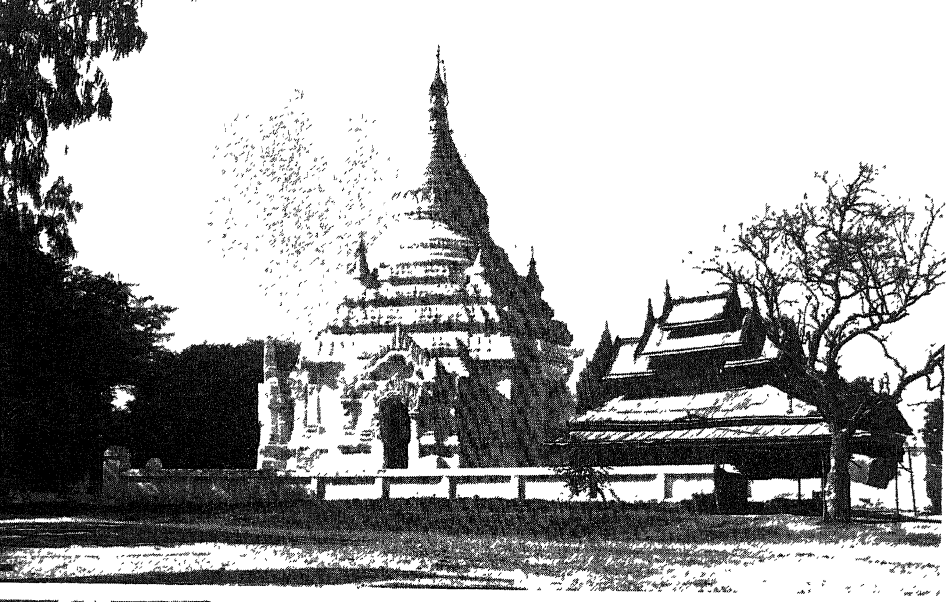


PAGAN



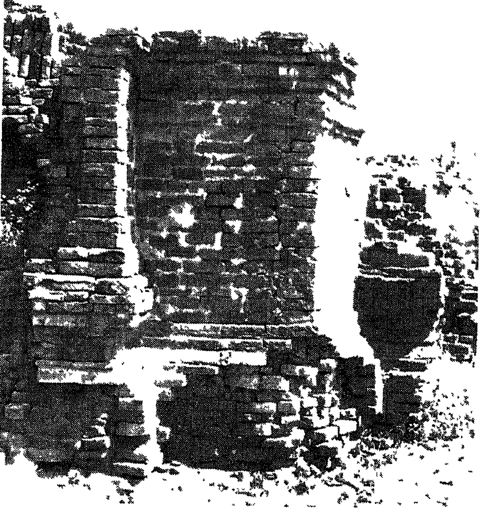
5

51



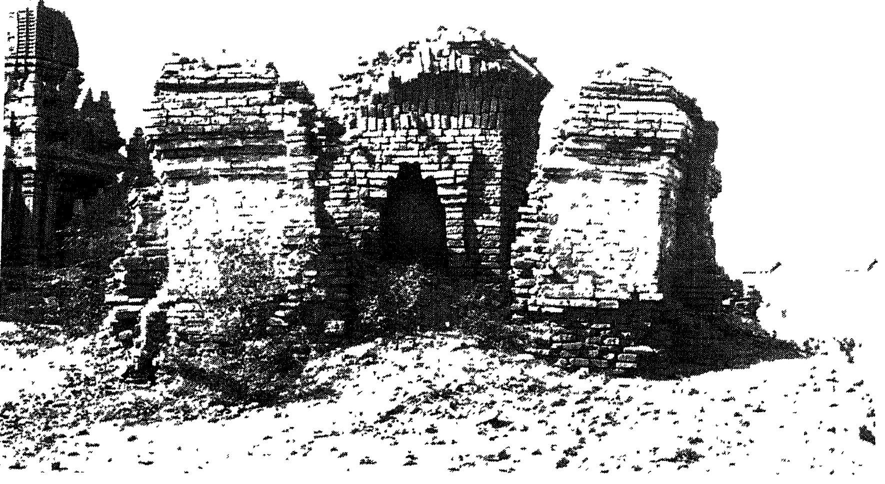


7



9

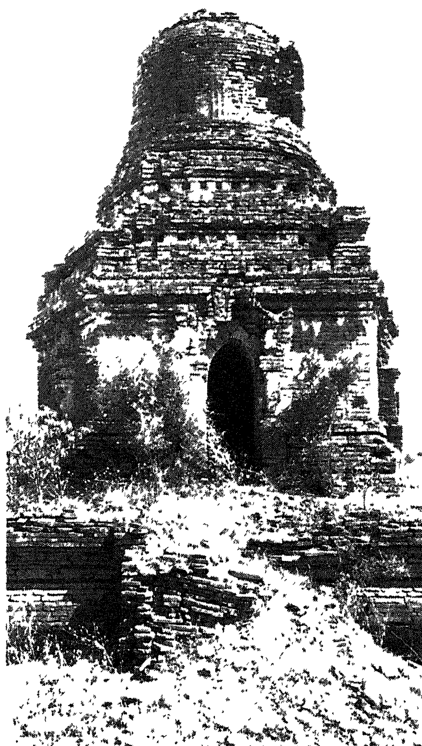
77





11

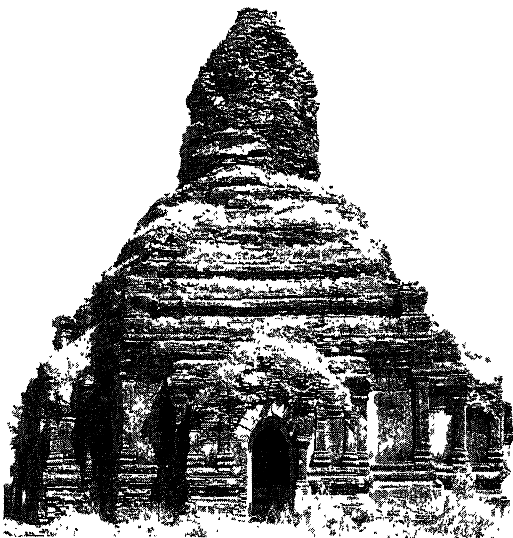
566



10

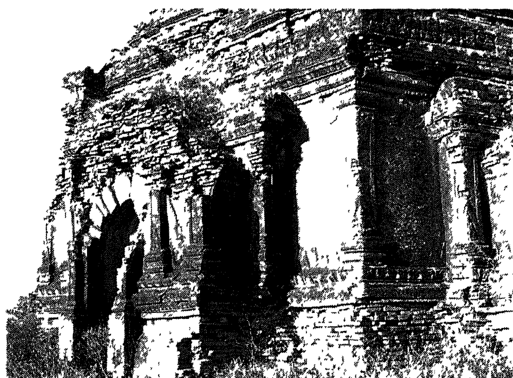


12



13

14



607

607

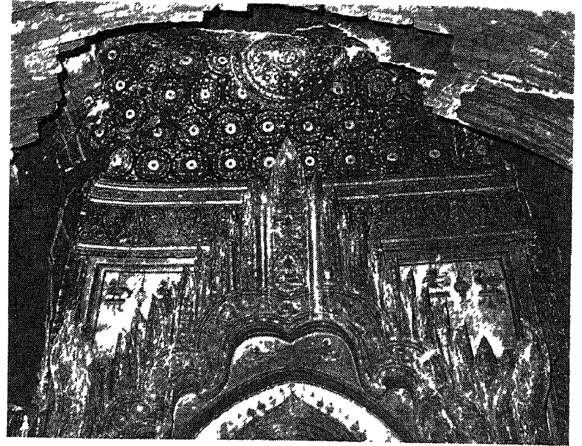
15





16

17







18 19


20

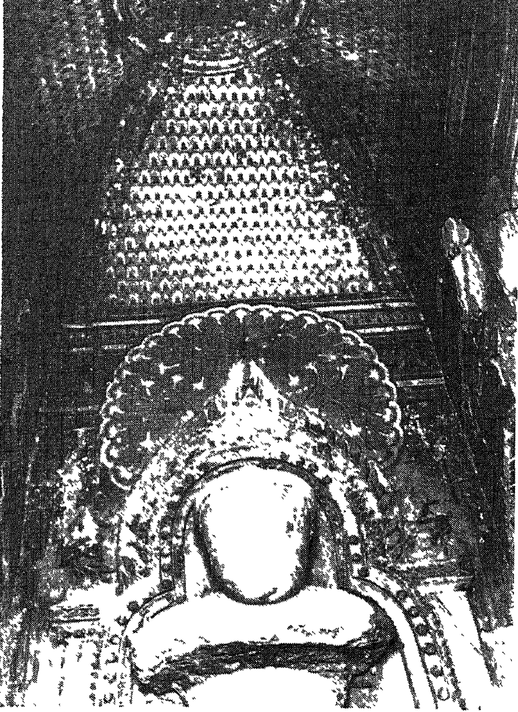
22


730

21


730





24

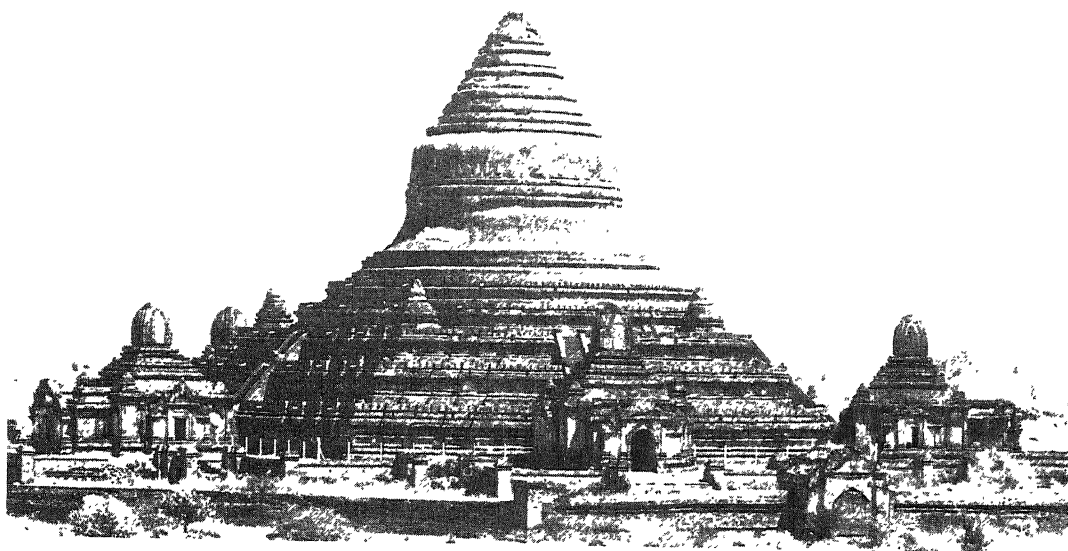
23

26 25

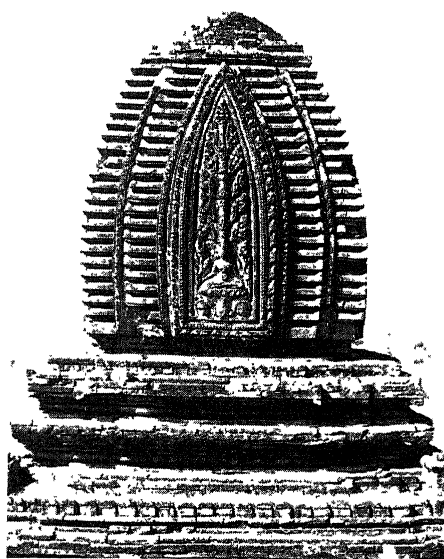




781

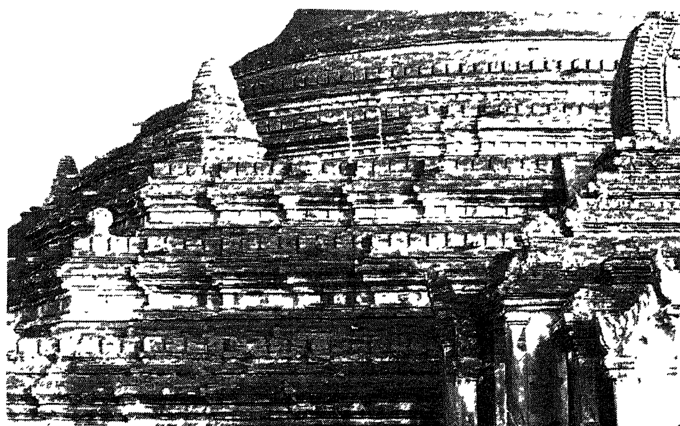

27

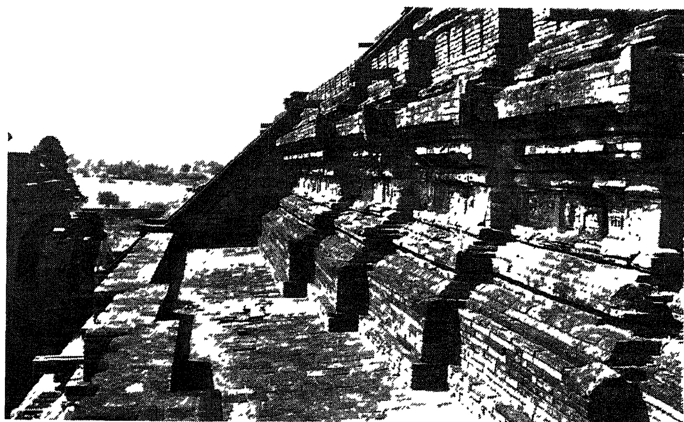
29



28

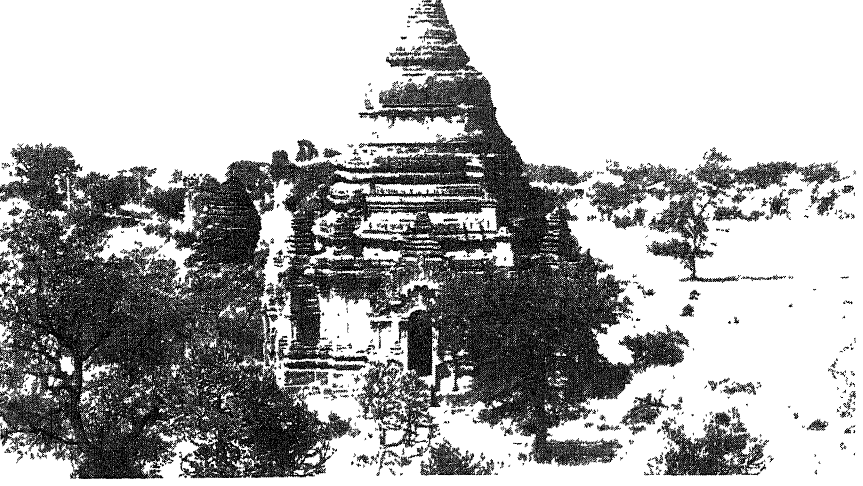
937

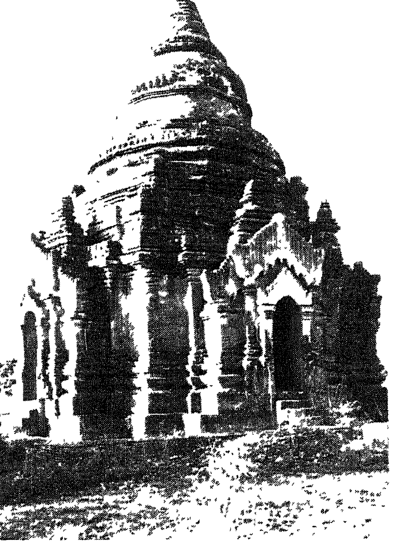




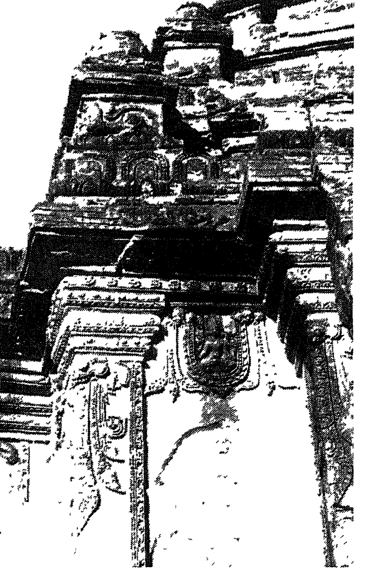


32









33 34 35

1410

36





37

1504



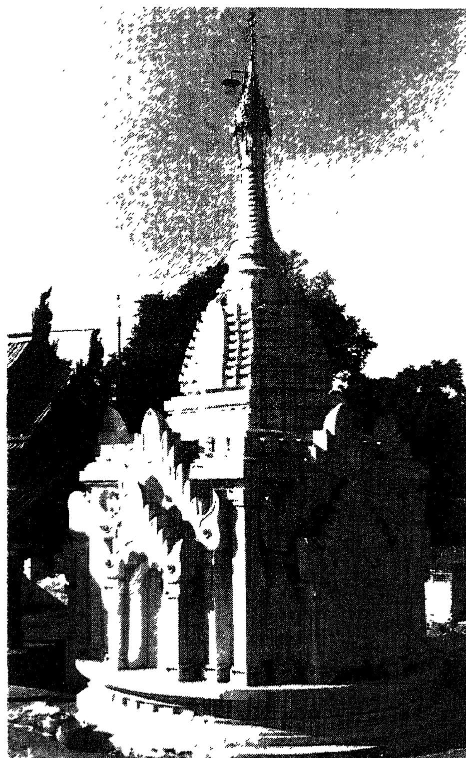
38

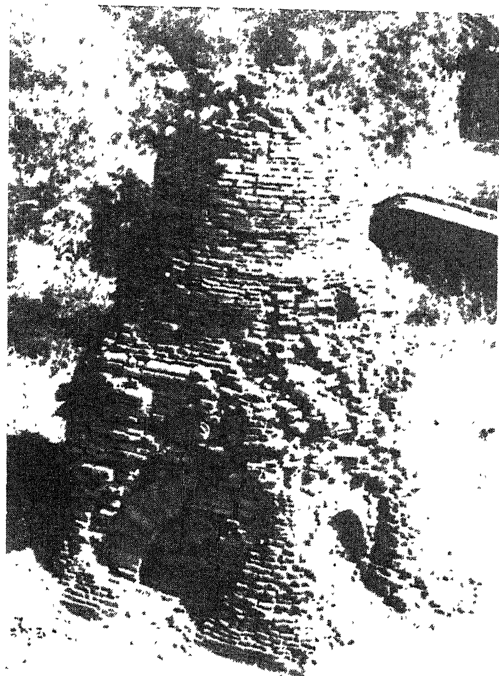
40

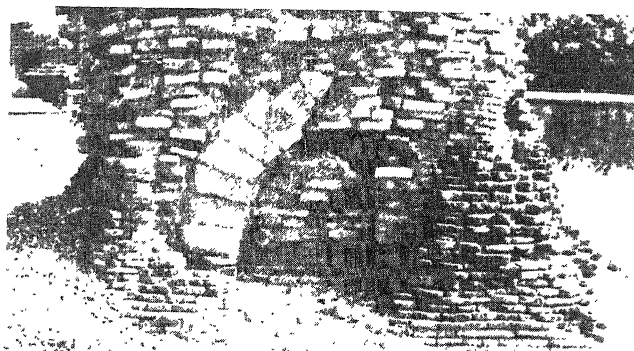
1669

39

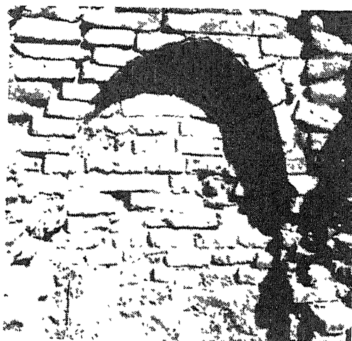








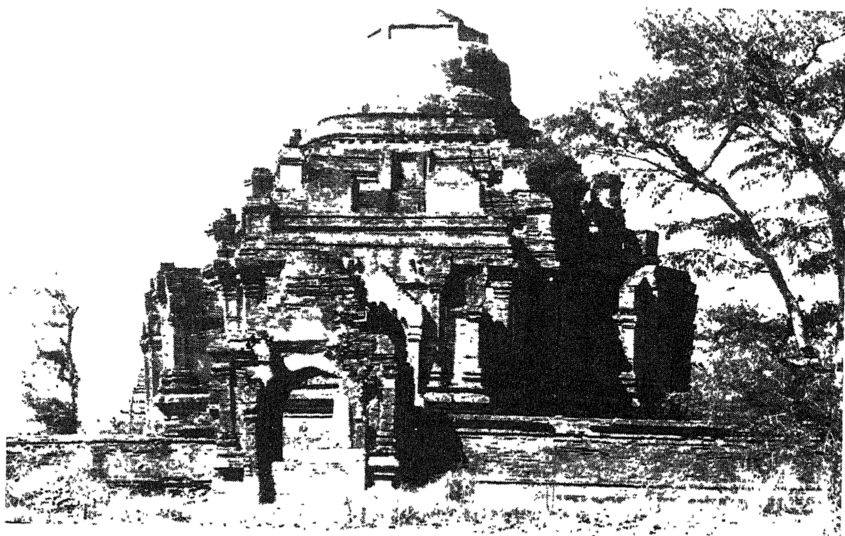
42



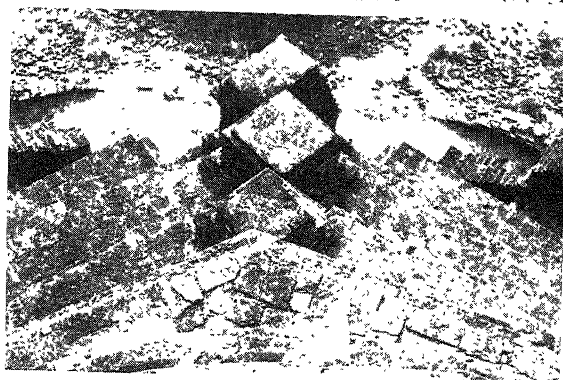
1671

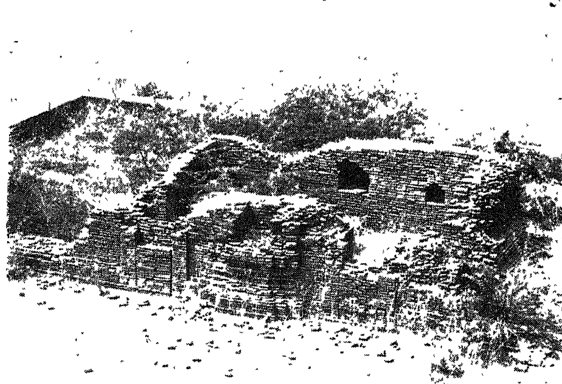
41 43

44

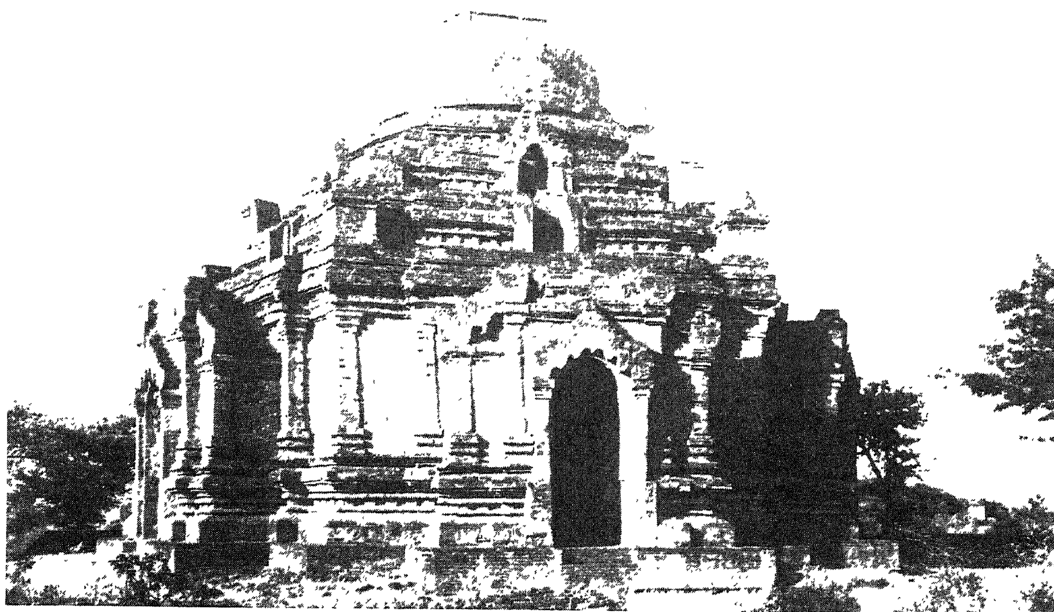


1831

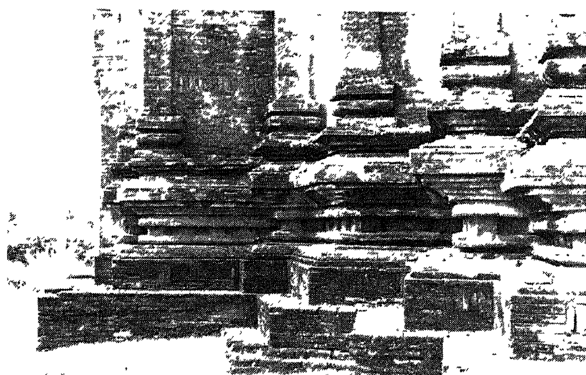




45 46



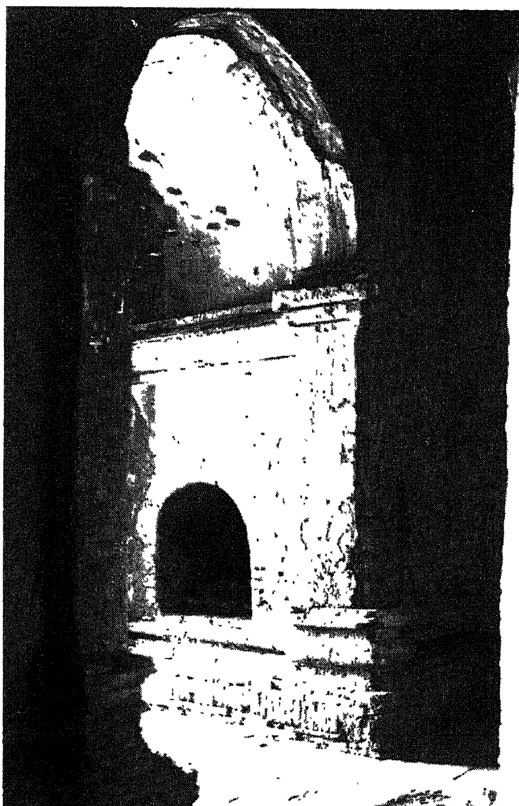
47



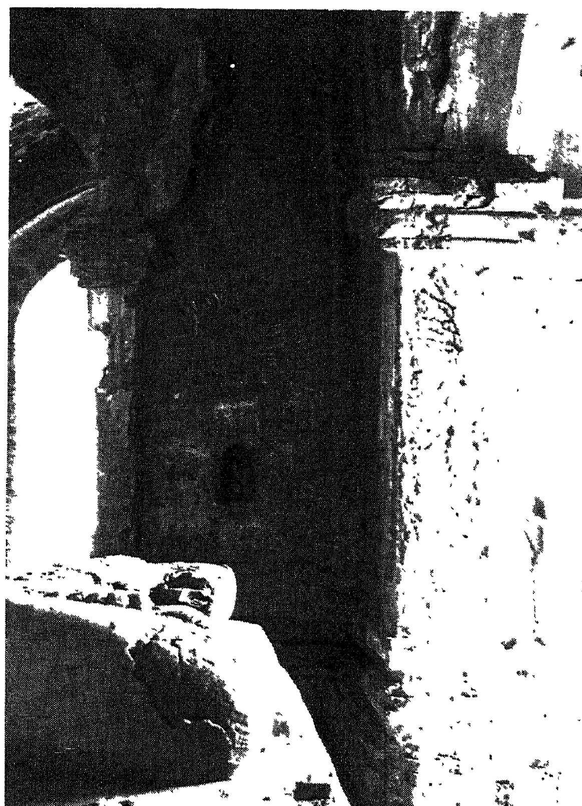
48

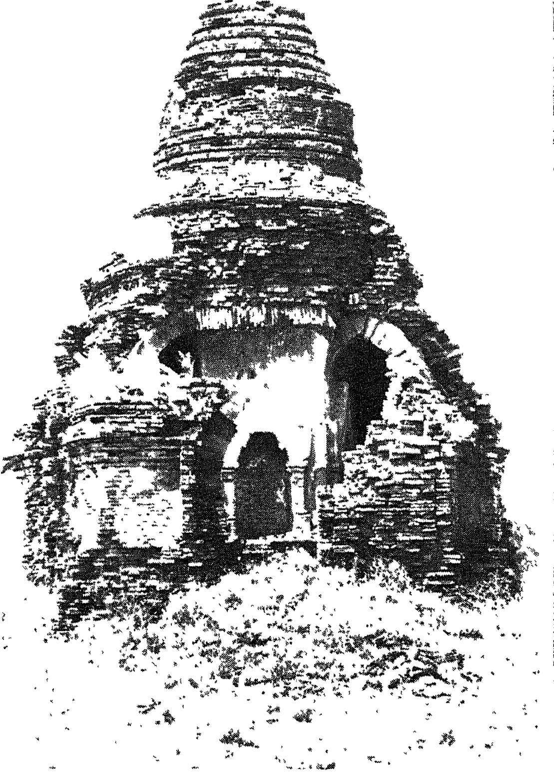
1831

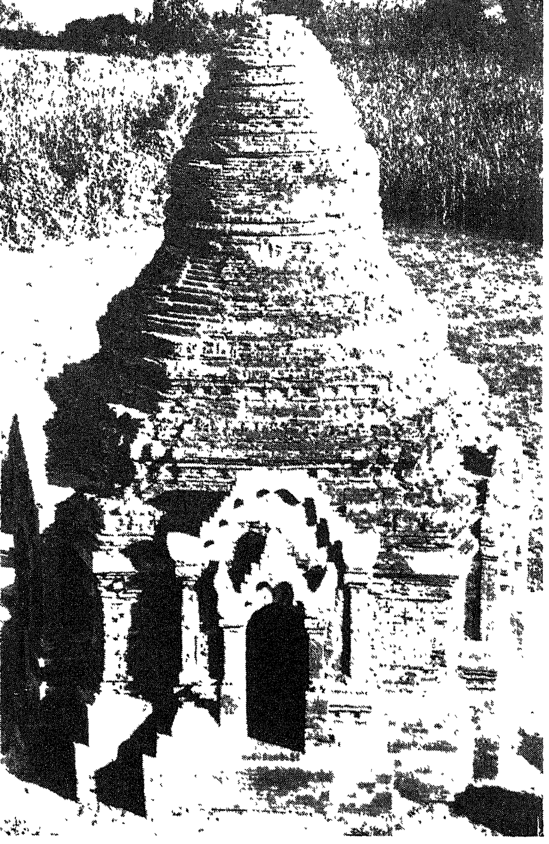
49



50





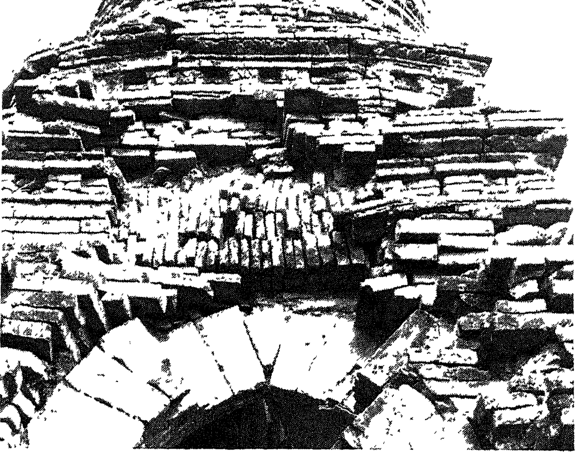


51 52

1853



54



53

56



1883



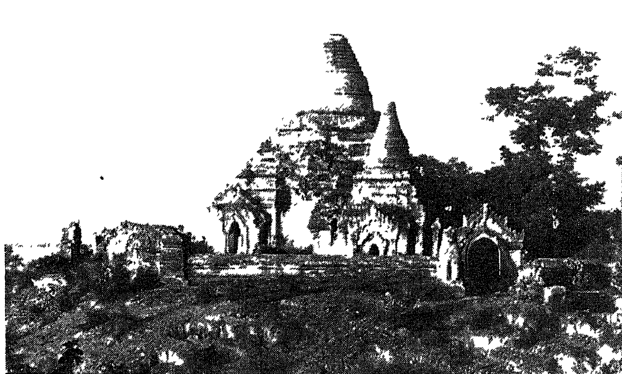
55

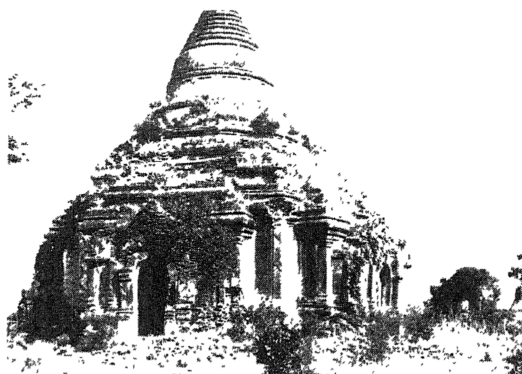


57



58

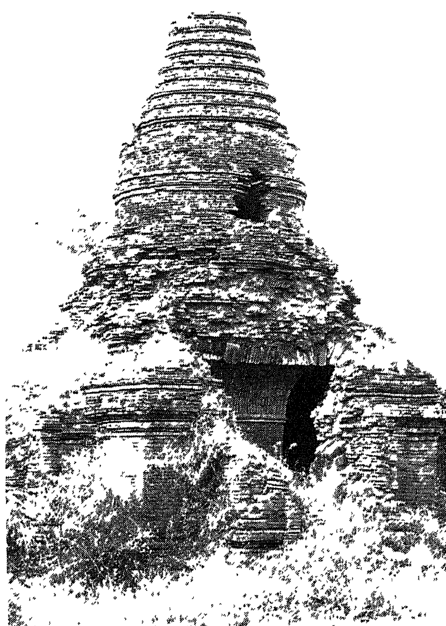




1976

59 60

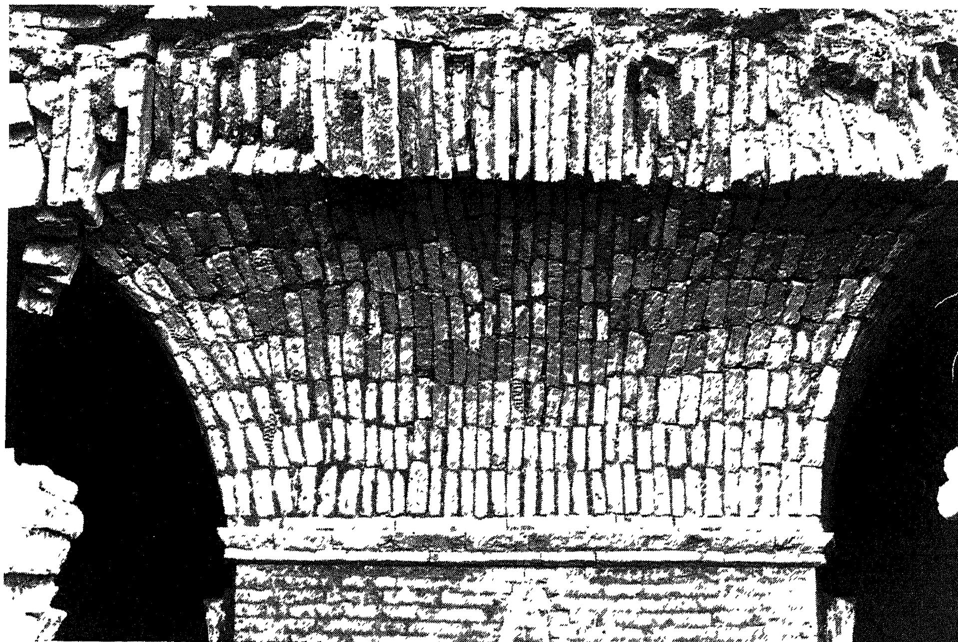
61



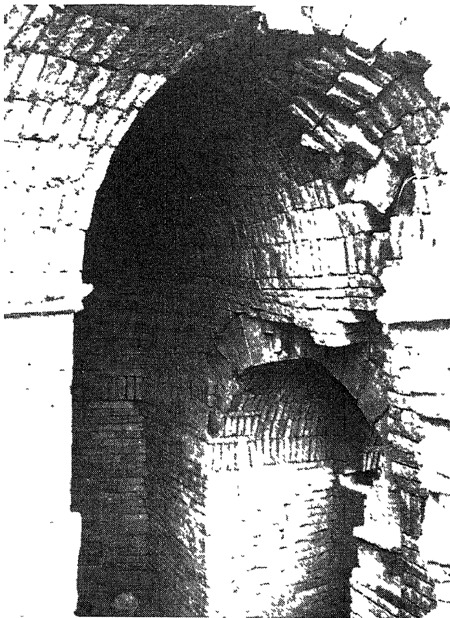


2087

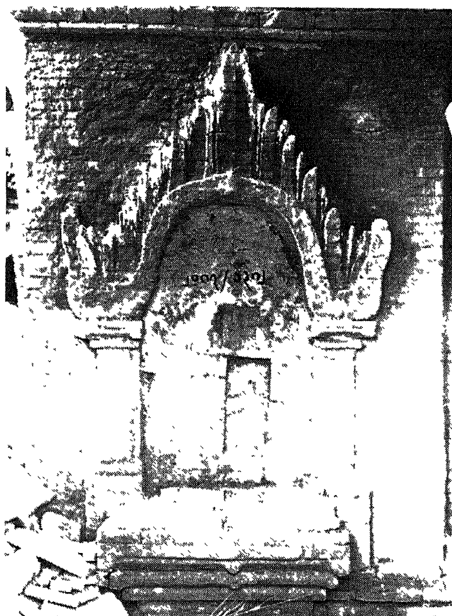
62



63

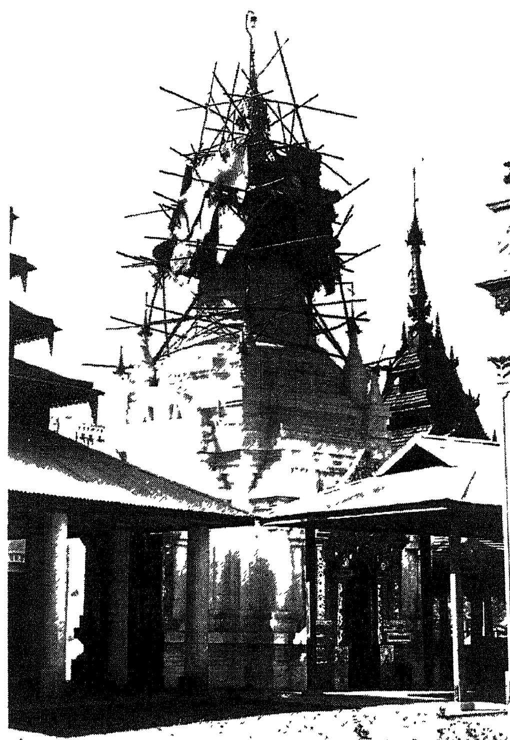

64


65

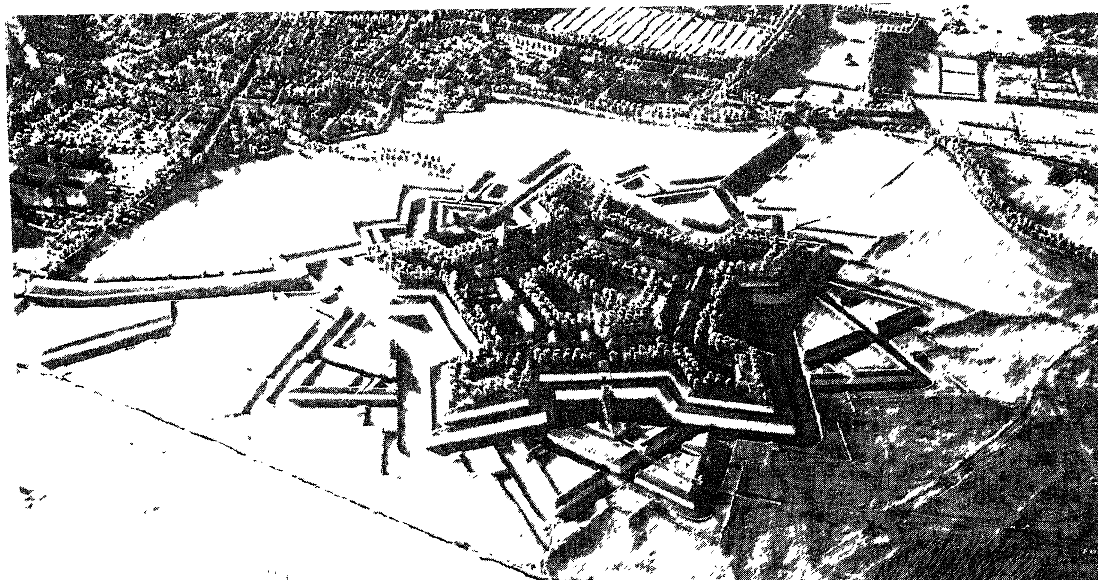

66

2087

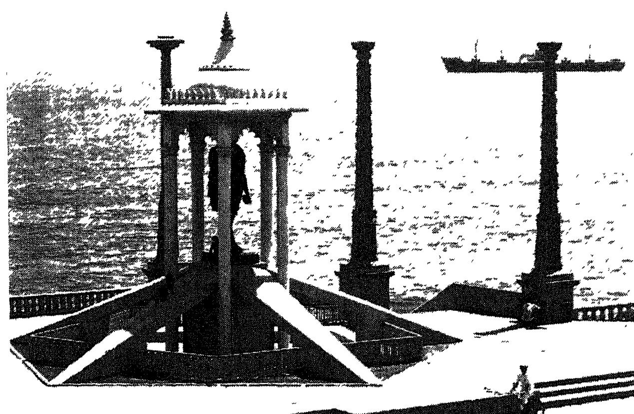
67



SALÉ 63

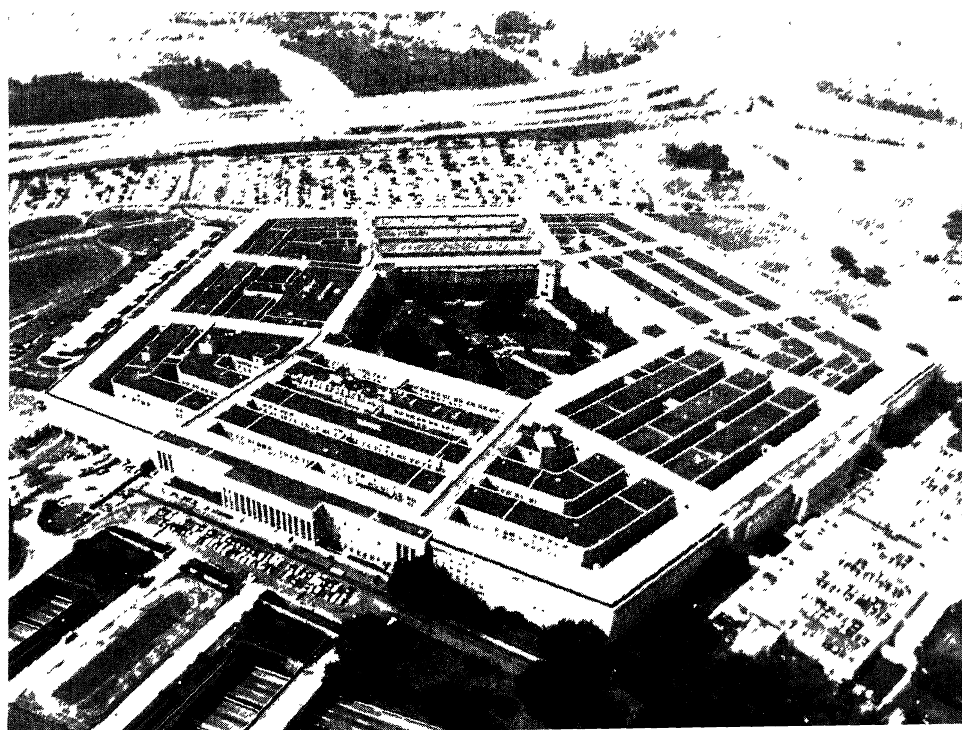


TOURNAY 68



69
PONDICHÉRY

USA
70



LES RITES D'OUVERTURE DE LA MINE DE FER DE *BÀN BO MON*[1] (LAOS)

PAR

CHARLES ARCHAIMBAULT

A Condo

La légende cultuelle

«La mine de fer? Regardez là-haut les différents pitons; c'est là que résident les différents génies chargés de surveiller les puits, car il n'y a pas qu'un seul puits. Vous avez là à droite, le *Bó H'ang Ñau*, le puits actuellement le plus important. Il est surveillé par *Nang Ḷa S'òi*. Ensuite vous accédez au *Bó P'à* que garde *Nang Kȅu Hi Ḷuong*, puis au *Bó Săkăi* protégé par *Nang Ḷà*.»

«A gauche, dans ce massif, s'ouvre le *Bó Ko Săk*, gardé par *Nang Kang*, et le *Bó Kòn*, puits maintenant désaffecté que protégeait *Nang Phom Ñau*».

Accroupi sur ses talons, devant la fonderie, le chef de village de *Bó Mon*[2] isole ça et là du doigt, dans la barre rocheuse qui barre de noir un ciel étonnamment bleu, ces éminences dont les noms semblent chargés pour lui d'une telle évocation que leur simple énumération prend l'accent de quelque litanie.

«Si vous interrogez n'importe quel paysan du coin, il sera capable tout comme moi de vous indiquer les noms des divinités gardiennes. Puits et génies sont liés et ceci depuis des temps immémoriaux, depuis la découverte de la mine, mais ça, c'est toute une histoire. Selon la légende, un habitant de *Bàn Bó Mon*, un géant nommé *T'aù Ḷek Ṇa*, c'est-à-dire le prince fer-épais, était pourvu de tels attributs virils qu'il ne pouvait prendre femme. Il avait bien

[1] Nous décrivons ici la cérémonie à laquelle nous avons assisté à partir du mardi 20 décembre 1955, septième jour de la lune croissante du deuxième mois.

[2] *Bàn Bó Mon*, village situé à 70 kms au nord-ouest de *S'ieng Khwang*, à deux jours de cheval, signifie «la mine du mûrier». Les habitants cultivent en effet des mûriers pour nourrir les vers à soie (moǹ). Le tissage de la soie est une des principales ressources de ce village. Toute cette région comme les autres parties de la province riches en mines (étain, soufre, salpètre) fut en partie évacuée par les Siamois au début du XIXe siècle. Cf. *Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang*, BEFEO, tome LIII, pp. 635–636. Un grand nombre d'habitants de *Bó Mon* et des environs seraient parvenus à s'échapper dès *Pak Klai*. Selon le capitaine Cupet, avertis par le génie de la mine qu'ils n'avaient rien à craindre, les émigrés de *Bó Mon* furent les premiers à regagner leur village lors de l'établissement du protectorat cf. Mission Pavie géographie et voyages tome 3, pp. 100 sq.

essayé, mais à chaque fois, il avait enduré de telles souffrances—ne parlons pas du martyr des patientes!—que rebuté, il avait renoncé, une fois pour toutes, à ce qui, pour d'autres, est une source de jouissance. Un jour, il entendit parler d'une jeune fille dont le vagin était si large qu'elle pouvait, rien qu'en se couchant au pied d'une chute d'eau, capturer dans cette nasse vivante, des tonnes de poissons. Il s'enquit de l'endroit où résidait cette épouse en puissance. Elle habitait à *Mu'ang Ḷa Nằm*. (litt: *Mu'ang des eaux*). Certains vous diront que ce lieu est situé dans la région de *Khon*, dans le Sud Laos, mais pour la plupart des *P'uon* ce nom évoque un pays situé au-delà de la mer et qui regorgerait de tous les biens, le paradis, quoi!

«*T'aù Ḷek Ṇa* partit aussitôt pour ce *Mu'ang* et il épousa là-bas cette jeune fille qui portait le nom de *Nang Kêu Hi Ḷuong*, c'est-à-dire la fille précieuse à la grande vulve.

«Trois semaines après les noces, il revint à *Bàn Bó Mon* avec son épouse. Passant par *Mu'ang S'ui*, il laissa son lit sur une montagne qui porta depuis le nom de *P'u S'ong*, la montagne du lit. Au-delà de *Mu'ang S'ui*, il laissa tomber sur une autre montagne son *huat*, dont on se sert pour faire cuire le riz étuveur, ce mont en conséquence prit le nom de *P'u Huat*. A *Bàn Khap*, il abandonna sa natte de roseaux tressés (*ṇa khap*). A *Bàn Lê*, il regarda partout, inspectant le lieu où il s'installerait pour passer la nuit, ce qui explique le nom du village, *lê*, signifiant regarder. Les gens de cette localité voulurent le régaler d'un porc, mais il déclara qu'il déjeunerait au prochain village. Le voilà donc reparti suivi des gens de *Bàn Lê* qui tenaient à tout prix à ce qu'il goûtât de l'animal qu'ils avaient tué, rôti et consciencieusement épicé.

«A la prochaine halte, les habitants du coin vinrent lui présenter également un porc. Il allait commencer à manger quand il se mit à poser toutes sortes de questions aux paysans du lieu, d'où le nom du village *Bàn Sèng*, village de l'examen, si vous voulez.

«Ces questions étaient pour le moins curieuses, car elles portaient toutes sur la sexualité: «Aimez-vous faire l'amour? Combien de fois faites-vous l'amour? Pouvez-vous supporter la continence? etc.»

«Comme les gens de *Bàn Seng* étaient fort portés sur la chose, ils ne cachèrent pas qu'ils prenaient un vif plaisir aux ébats amoureux. Une fois lancés sur ce sujet, ils devinrent intarissables. C'était à qui raconterait les histoires les plus salaces. La continence fut raillée comme de juste; on rappela à *T'aù Ḷek Ṇa* la vieille histoire *p'uon* du bonze qui satisfaisait ses ardeurs sur une jument maléfique que devins et experts avaient donnée à la pagode dans l'espoir que le religieux réussirait à l'exorciser!

«Les visages se congestionnaient, les regards luisaient, chacun essayant de compléter l'histoire, rappelant un détail oublié: «C'est alors qu'un bonzillon, qui avait vu son supérieur en action, se jura de le guérir de ce vice. Le bonze parti, il prit un bâton pointu, l'introduisit dans la vulve de la jument, et que je te tisonne, et que je te tisonne.

«Le lendemain, quand le bonze fut prêt à l'action, la jument fit feu des quatre fers.

«Très juste, très juste, même que c'est alors que le bonze s'écria: cet animal révèle enfin sa nature perverse!»[3]

[3] Nous donnons ci-dessous la traduction de cette histoire naïve et savoureuse. Nous ajoutons en addenda le texte lau.

«Il y avait un vieux qui possédait une jument. Cette jument qu'il élevait depuis de nombreuses années n'avait jamais eu de poulain. Exorcistes, villageois, nombreux étaient ceux qui déclaraient: «Cette jument est maléfique. Il faut l'offrir à la pagode». Le propriétaire de la jument (litt.: cheval) alla l'offrir à la pagode de son village. La pagode de ce village n'était desservie que par un bonzillon et un bonze. Le bonze qui avait l'esprit dérangé (litt.: pensait en dehors de la norme), secrètement, alla s'amuser chaque jour avec la jument.

«Tout l'auditoire gloussait, un vent de folie balayant toute retenue allait précipiter hommes et femmes dans une confuse mêlée, quand soudain, le charme ou le maléfice fut rompu. Les plus brillants conteurs, les plus joyeux lurons, penauds, honteux, se sentirent subitement paralysés, muets. Devant eux, se dressait la haute silhoutte de *T'aù Ḷek Ṇa* dont le regard de désapprobation, de mépris, avait suffi à glacer l'ambiance.

«Cette attitude de *T'aù Ḷek Ṇa* vous surprend? Evidemment, maintenant qu'il avait mis la main sur sa géante, on comprend mal pourquoi il faisait à ce point le dégoûté; peut-être n'avait-il point oublié complètement ses premières expériences. Bref, il déclara qu'il ne remettrait plus jamais les pieds dans ce village. Toujours escorté des habitants de *Bàn Lê* qui portaient précieusement leur porc, il gagna *Bàn Hin Pên*. Les gens de cette localité lui offrirent des légumes et des fruits.

«Comme les habitants de *Hin Pên* lui parurent fort raisonnables en ce qui concernait le seul problème qui lui tenait à coeur: les rapports sexuels, il accepta volontiers les mets préparés; c'est pourquoi, dit-on, les gens de *Hin Pên* sont tenus d'offrir des légumes à *Bàn Bó Mon* pour le sacrifice du porc. Accédant enfin aux désirs des habitants de *Bàn Lê*, il dévora le porc tout entier, ce porc qu'ils continuaient à trimbaler. Pourquoi n'y toucha-t-il qu'à ce moment? Personne ne le sait. Peut-être même que s'il avait commencé à poser ses étranges questions quand il mit les pieds à *Bàn Lê*, il se serait enfui, tout comme il fit à *Bàn Seng*. Le fait est qu'il n'interrogea pas les gens de *Bàn Lê*. Après *Bàn Seng*, toute interrogation d'ailleurs eut été superflue. Vous pensez bien que les gens de l'escorte avaient compris à quel curieux personnage ils avaient affaire. La procession à travers les villages les avait édifiés.

«Le bonzillon qui le guettait le surprit. Il décida alors de lui jouer un tour. Réflexion faite, quand le bonze fut absent, il prit un bâton pointu et alla voir la jument. La jument qui vit le bonzillon entrer et s'approcher, leva alors la queue comme lors de la visite habituelle du bonze. Voyant cela, le bonzillon prit le bâton pointu et l'enfonça de toutes ses forces dans l'arrière-train de la jument (litt.: cheval). Et que je t'enfonce et que je t'enfonce jusqu'à ce que la jument n'en pouvant plus se mit alors à ruer (dit=tĕ), jusqu'à ce que détournant la tête, elle vit la robe jaune s'approcher (khò'=kǎi) et rua alors sans arrêt. Chaque fois (t'u'a lo' = t'u'a dăi) qu'il s'approchait, elle ruait. Chaque fois qu'elle ruait, le bonzillon s'esquivait.

«Le lendemain matin, le bonze secrètement alla copuler avec la jument. La jument voyant la robe jaune s'approcher pensa qu'il allait prendre un bâton pointu et la piquer: la jument tourna la tête pour le regarder, puis levant les deux pattes elle décocha une ruade au bonze qui tomba violemment à la renverse. Ébranlé, le bonze cria: «Cette jument (litt.: cheval) est réellement maléfique. Eh bonzillon! Dépêche-toi de l'emmener!». Le bonzillon riant sous cape ramena la jument à son propriétaire. Plusieurs mois après, le bonzillon alla faire un tour au village. Revenant du village, il décida de jouer un tour au bonze. Là-dessus, il se mit alors à crier: Oh là là! Eh, vénérable! tous les villageois sont en émoi parce que la jument a eu un poulain (k'óng luk = ok luk: pour les animaux).

«Le bonze étonné demanda: «A quoi ressemble-t-il» (litt.: comment est-il?) – «Oh! Il est sorti (du ventre de sa mère) avec une robe jaune et la tête visiblement chauve», répondit le bonzillon. «Les bourgeois ont des soupçons et ils vont venir s'emparer de vous et vous tuer, mais ils viendront [d'abord] vous examiner la verge, si le gland n'est pas recouvert par le prépuce (détail caractéristique que connaissait, et pour cause, le bonzillon), ce sera certain que vous avez copulé avec la jument. Le religieux remué demanda au bonzillon: «Que faire?».

«Le bonzillon lui répondit: «Allez d'abord vous cacher dans la forêt». Le religieux partit alors se cacher dans la forêt. Le bonzillon alla au village et déclara aux habitants: «Un chevreuil s'est mussé dans la forêt, en bordure de la pagode».

«Les villageois tous ensemble s'armèrent de lances, de piques, et suivirent en courant le bonzillon, en direction de la forêt. Le religieux qui s'était dissimulé dans la forêt les vit s'approcher au pas de course; d'un bond, il sortit de la forêt et galopa en direction de la rizière. Le bonzillon cria alors: «Il est sorti là-bas! Le bonze est à ses trousses!». Les villageois se mirent à courir sur les traces du religieux. Le religieux, épuisé, ne put poursuivre; il s'assit sur une diguette. Dès que les habitants du village arrivèrent, le bonze releva sa robe, tout en disant: «Tuez-moi, si vous voulez, j'ai bien le gland décalotté mais suis-je le seul?» [Nous tenons à remercier *Čǎu Sai K'ǎm* qui recopia pour nous cette histoire et nous aida à la traduire.]

«Bon, et alors, le voilà qui arrive, avec son épouse, à *Bàn Bó Mon*, son village natal. Quelle était alors l'importance de ce village? La légende ne le dit point. Actuellement, avec les agglomérations de *Bàn Ṃi* et de *Bàn Na K'ŭn*, distantes de un kilomètre, on compte deux cents habitants. Ces deux localités exploitent les puits en commun avec les gens de *Bàn Bó Mon*. Ils participent au sacrifice du porc. Chacune de ces deux localités est administrée par un chef de village qui dépend de moi, mais revenons à *T'aù Ḷek Ṇa*. Les habitants de *Bàn Bò Mon* lui firent fête évidemment et le félicitèrent de son choix. Ils lui offrirent un porc comme de juste et immédiatement voilà *Ḷek Ṇa* qui commence à les interroger. Toujours les mêmes sortes de questions. Mais à *Bàn Bó Mon* les gens étaient très modérés. *Ḷek Ṇa* poussa un soupir de soulagement. Il demanda à ses compatriotes s'ils pensaient pouvoir observer à volonté la continence et supprimer complètement de leur vocabulaire tout mot obscène. Tous jurèrent qu'ils se faisaient fort de respecter ces deux points. Là-dessus, *Ḷek Ṇa* déclara qu'il resterait à *Bàn Bó Mon* avec son épouse.

«A peine installé, il introduisit le rite du «maintien des âmes». Lors des mariages, avant, il n'y avait aucun rite et ce «maintien des âmes», savez-vous d'où il provient? De *Muàng Ḷa Nǎm*! De même, il conseilla aux nouveaux mariés de vivre trois semaines au moins dans la famille de leurs épouses, coutume qu'il avait dû observer quand il avait épousé «la fille précieuse à la grande vulve»[4]. Il révéla alors aux habitants l'emplacement des puits, les techniques d'extraction et la fonte du minerai. Il fit également, selon certains, planter des mûriers et introduisit l'élevage des vers à soie.

Les interdits et les génies

«Quand il eut découvert les gisements, il permit aux habitants de les exploiter, à condition qu'ils emploient un vocabulaire spécial[5] et observent scrupuleusement de nombreux interdits.

[4] En fait, dans le sud Laos comme dans toutes les autres provinces, le jeune marié doit résider en principe trois ans chez ses beaux-parents, à moins qu'il ne soit riche Dans ce cas, il se fait construire immédiatement une maison, mais il lui faut alors entretenir ses beaux-parents. Quand il travaille chez ses beaux-parents, il ne peut pas vendre le produit de son labeur, mais une fois le travail terminé dans la rizière des parents de sa femme, il peut alors travailler pour lui.

[5] Lors des travaux d'extraction, on emploie pour désigner certains objets, certains êtres, certaines actions, un vocabulaire spécial fort limité d'ailleurs comprenant des mots vietnamiens, siamois et khmu.
alcool: *nǎm khŭm* (litt.: eau trouble)
argent: *bak*
bœuf: *lǎm bo*
bonze: *mêng ḷu'ang* (litt.: insecte jaune)
buffle: *mê ngǎ*
canard: *mêng p'êp* (litt : insecte plat)
chanter: *khǎp* (terme siamois)
chat: *mêng ṃan* (litt.: insecte qui porte bonheur)
chien: *to sồ*
cigarette: *t'ǎm tong*
collier sop (litt.: enveloppe)
coucher: *t'êt* (litt.: s'appuyer sur)
couteau: *wêk* (litt.: sorte de grattoir dont se servent les Hmong)
enfant: *set* (litt.: pleurer pour les enfants)
épervier de pêche: *sên ta lòm* (litt.: cent mille yeux autour)
fleur de bananier: *mak yon*

La plupart de ces interdits, qui sont toujours en vigueur, sont évidemment en rapport avec la sexualité. Ainsi une femme seule ne peut pénétrer dans un des puits avec un homme seul. Lors de l'extraction, les femmes travaillent en groupe, séparées des hommes.

«Il y a quelques années, des jeunes gens et des jeunes filles surpris par la pluie étaient allés s'abriter dans un des puits; ils commencèrent à batifoler, le puits alors s'effondra et ils furent ensevelis.

«Les femmes qui travaillent à la mine ne peuvent porter des bijoux, car cela indiquerait qu'elles tentent de séduire les hommes. Les vêtements à fente ne sont pas tolérés, ni les objets qui s'emboîtent, cela rappellerait trop les rapports entre sexes. Pour cette raison, vous ne verrez jamais un coupe-coupe dans sa gaîne aux abords d'un des puits.

«Tout vêtement de couleurs brillantes est prohibé. Les femmes s'habillent de noir ou de blanc, ces couleurs tristes agréent aux génies. Les hommes ne peuvent pas porter de chapeau, car un chapeau s'emboîte sur la tête; seul le turban est permis. Pas de pantalons pour les hommes, mais un sampot ou un sarong noué à la façon d'un sampot. Pourquoi? Pour indiquer que l'on travaille dans un endroit seigneurial, sacré.

«Il est en outre interdit d'entrer à cheval dans la mine, de couper du bois à proximité d'un puits et de fumer des cigarettes roulées dans du papier, seules sont tolérées la pipe et les cigarettes en feuille de bananier. Si quelqu'un viole un de ces interdits, il tombe immédiatement malade, il arrive même qu'il meure. Si plusieurs personnes transgressent ces interdictions, des panthères rôdent alors aux alentours du village, des épidémies et des épizooties déciment la population, le bétail, il faut dans ce cas demander pardon aux génies.[6]

---

fusil: *băng ḷek* (lit.: tube de fer)
garçon: *mêng ñóm tăng* (lit.: insecte-touffe de cheveux posée sur)
grenouille: *mêng op* (insecte [qui émet le son] op)
jeune fille: *mêng hua khot* (litt.: insecte ayant un nœud sur la tête)
maison: *răng* (litt.: nid)
manger: *kin ṇieu* (*ñieu* désignant le riz gluant sans être précédé de *khầu*)
Hmong: *phom p'u'a* (litt.: cheveux tressés)
œuf: *ṃak kok*
piment: *ṃak u'at*
pipe: *kalok*
poisson: *khà*
porc: *duòng òi* (ver qui ronge la canne à sucre)
poulet: *to ĭa*
sel: *khì t'ầu* (litt.: cendre)
tigre: *khăyak*
tuer: *ran* (litt.: couper les branches)
viande: *k'u'a s'u'ak* (litt.: liane)

Dans le village durant la cérémonie et la période d'extraction, on emploie le terme *s'u'm* (chuchoter) pour désigner l'acte de faire l'amour et le mot *păk* (enfoncer) pour la gaîne du coupe-coupe.

[6] Dans tous les cas le rite est le même.

Le ou les coupables prient le *Ṃo mon* de demander pardon aux génies. Le *Mo mon* place dans sa demeure, sous le reposoir consacré aux divinités, un plateau contenant pour chaque coupable, neuf brasses d'étoffe blanche, neuf vestes, plus un plateau contenant un morceau de cire et une ancienne pièce de monnaie en forme de pirogue; une jarre d'alcool, un poulet bouilli. Après avoir récité l'invocation aux génies de la mine, le *Ṃo mon* indique que le ou les coupables promettent, s'ils guérissent ou si l'épidémie cesse, d'offrir deux jarres, deux poulets. Il ajoute: «Maintenant, je vous offre, génies protecteurs de la mine, princes et princesses, la coupe d'honoraires, les plateaux d'offrandes, selon le nombre fixé par la tradition. Si votre colère est comparable à celle d'une vache, je demande à ce

«Le plus important de ces génies est évidemment *T'àu Ḷek Ṇa*. Comment le prince «Fer-épais» mourut-il? On ne sait. On suppose que lui et son épouse décédèrent de mort naturelle. Ils eurent une fille *Nang Ḷa S'òi*, qui garde le puits *H'ang Ñau*. Une seconde épouse de *T'aù Ḷek Ṇa*, *Nang Kang*, garde le puits *Ko Săk*.

«Ces génies mis à part, on compte encore d'autres «phi» qui sont considérés comme des parents de *Ḷek Ṇa*, mais on ignore le degré de parenté. Ainsi, *P'ıa Ḷek Kap*, *T'àu P'ù Ḷuong Čằm K'ằm* qui est l'époux de *Nang Là*, gardienne du *Bó Săkái, T'àu Thăm Ñăî U'ng Khu'ng*, Le Prince de la grande grotte silencieuse qui fait peur», qui a pour épouse *Nang Phom Ñau*, gardienne d'un puits désaffecté, le *Bó Kòn*. Le dernier génie est *T'aù Kềú K'ăp*.

«Selon la croyance locale, les épouses des génies surveillent chacune un des puits tandis que leurs maris se promènent aux alentours. Les gens du village comparent les épouses des génies à des ménagères qui restent à la demeure, tandis que leurs maris vont excursionner et inspecter les environs de la mine. Quant à *Ḷek Ṇa* ce n'est pas seulement le génie d'un puits particulier mais aussi l'esprit protecteur de tous les gisements. Voici pour la légende. Visitons maintenant un peu la fonderie.

Fonderie et forge

Le minerai extrait à ciel ouvert avec des pics, des barres de fer, est porté dans des paniers jusqu'à ces *sòng*, ces grands paniers en bambou tressé que vous voyez là devant vous. Il n'y en a que cinq. Ils font environ un mètre cinquante de haut et un mètre vingt de diamètre. Le minerai ou *čán*, est disposé le long des bords et au centre on entasse du charbon de bois. Tout autour de ces *sòng*, on place des briques qui encastrent complètement les paniers. Au bas, vous distinguez une petite buse dénommée *tàng*. C'est dans ces buses que l'on introduit, au moment de la fonte, les *kăi lo*, c'est-à-dire les conduits des soufflets. Comme la fonderie n'est pas en activité, je vous en montrerai dans une des forges. Au cours de la combustion, les grands paniers brûlent, il reste alors une sorte de moule rond fait de morceaux de fer agglutinés. On distingue le fer de la fonte qui elle est recueillie au fond des paniers. S'il n'y a qu'une fonderie pour tout le village, chaque maison par contre a sa forge. Nous allons visiter celle qui est à côté de la maison de *P'ó Bu Di*. J'en profiterai pour demander si le *Kwan tău* est là. La signification de *Kwan Tău*? Quelque chose comme le chef, le juge, le propriétaire spirituel de la fonderie, mais *P'ó Bu Di* vous expliquera cela.

«Voici la forge – on dirait aussi bien un appentis pour les animaux, juste un toit supporté par six colonnes – près des trois colonnes du fond, vous distinguez une sorte de banc fait de

---

qu'elle se relâche (*k'ıet t'ó mê ngua ko kho hăî mai*). Si votre colère est comparable a celle d'une bufflesse, je demande à ce que vous la supprimiez (*k'iet t'ó mê k'wai ko kho hăî màng*). Détendez la courroie du rouet (c'est-à-dire calmez-vous) pour que le propriétaire des vestes se porte bien (litt: soit florissant, beau) détendez la corde de l'arbalète pour que le propriétaire des vestes se porte bien (*yón sai kong hăî čău sù'a yú mà mon yón sai ṇà hăî čău su'à yú di*)»

Si le malade ne guérit pas, si l'épidémie persiste, le *Ṃo mon* accomplit à nouveau ce rite, mais en promettant au nom du, ou des contrevenants deux jarres, deux poulets. Il faut parfois promettre jusqu'à quatre jarres, quatre poulets, un porc, pour que le malade recouvre la santé ou que l'épidémie cesse.

Quand le malade est guéri ou que l'épidémie a pris fin, le *Ṃo* présente aux *dévatā*, dans sa demeurs, les offrandes promises en indiquant que le malade est guéri (*dăi sawáng haı lêù* - litt.: obtenir, brillant, guérison) ou que le village a recouvré la tranquillité, que les offrandes sont présentées conformément au rite du *čòng* (réparation après la guérison). Il conclut en invitant les *dévatā* à venir se rassasier et à assurer la protection du ou des contrevenants.

claies reposant sur deux montants. Ce banc sert à fixer les soufflets. Cex deux troncs d'arbre évidés de un mètre vingt de haut et de cinquante centimètres de diamètre qui reposent sur le sol et dont l'ouverture affleure au niveau des claies, ce sont les soufflets *ou sup*. Regardez de plus près, vous voyez maintenant comment cela fonctionne: les deux *sup* sont maintenus l'un contre l'autre au moyen de cette croix en bois dont le montant vertical ou *ļăk sup* retient la branche horizontale ou *mǎi khăt* qui passe dessous. *Mǎi khăt* et *ļăk sup* sont attachés au banc par des cordes. A l'intérieur de chaque soufflet, vous avez comme une manche, le *khǎn sup* dont l'extrémité inférieure est insérée dans le *phíen*, sorte de couvercle en bois qui adhère au *tǎi nǔn*, ce bourrelet en étoffe que vous voyez fixé au *phíen* grâce au *ẉai s'u*, c'est-à-dire à ces spirales en rotin qui ourlent le bord du couvercle, comme si le couvercle et le bourrelet étaient cousus ensemble. Le *kǎn sup* ne traverse pas le bourrelet, il traverse le couvercle seulement et on bloque alors l'extrémité au moyen d'une petite cale fichée dans le bois du *kǎn sup*, de façon à produire un élargissement du *kǎn*. L'air expulsé par le maniement du *kǎn* est recueillie à la base des *sup* par deux conduites de fer ou *kǎi lo*, qui se réunissent dans une buse conique en fonte ou *tàng*, située au centre même du foyer délimité par trois pierres. Ce cône permet de diriger le souffle d'air sur le charbon qu'enserrent les pierres. La plus grosse de ces pierres, celle qui est juste en face du cône, est considérée comme la «tête» de la fonderie ou *Hua tău*.

«Les outils du forgeron? Voici tout d'abord l'enclume ou *ṇà t'ǎng* enfoncée dans un tronc d'arbre que recouvre le sol. A gauche, vous avez le *t'á ngòm*, petite enclume en forme de pied qui sert à forger les objects arrondis. Entre les deux enclumes repose le *rang nǎm*, bambou évidé servant de bassin à eau pour la trempe. Disséminés de ci de là, vous voyez le marteau ordinaire ou *k'òn ti*, le grand marteau ou *ṃak nǒ'ng*, les pinces ou *k'im*. Voilà tout le matériel servant à fabriquer les instruments aratoires dont se servent les habitants de la contrée: les socs de charrues (*ṃak thǎi*), les bêches (*ča*) et les sarcloirs (*ḷò*).

«Il n'existe pas de forgerons spécialisés formant une classe à part, tous les gens du village ont appris à forger depuis leur plus jeune âge. Ce sont donc des riziculteurs qui ont une seconde activité. Ce sont les travaux des champs qui en fin de compte règlent tout puisque l'ouverture de la mine fixée au deuxième mois a lieu après les récoltes et que sa fermeture, au sixième mois, correspond au début des labours. Eh bien, voici la maison de *P'ó Bu Di*.

Interview du kwan tău

Cette maison ressemble à toutes les demeures *p'uon*, dont le toit en chaume descend jusqu'au sol pour protéger du froid et de la pluie. Les animaux domestiques dorment sous la maison que ferme un enclos. Ici, en pays *p'uon*, la maison constitue réellement une unité distincte.

Le chef du village traverse une pièce immense où se meuvent dans une semi-obsurité trois ou quatre silhouettes. A la place réservée aux personnes âgées, près du foyer, se tient accroupi un petit vieux aux yeux perçants, *P'ó Bu Di*. Le chef du village fait les présentations en insistant bien sur le fait que je suis venu avec le chef de province dont je suis l'hôte.

«Vous examinez le foyer? Vous n'avez encore jamais vu de foyer à l'intérieur d'une maison? Pourtant chez les *p'uon* c'est la coutume, à cause du froid. Vous comprenez que si on mettait la cuisine à l'extérieur comme le font les Lau, en hiver, les femmes ne seraient pas chaudes pour préparer les repas. Si on fait des rites pour poser le foyer? Evidemment puisque c'est un emplacement fondamental mais *P'ó Bu Di* vous expliquera cela mieux que moi.

«– Des rites, il y en a bien – le petit vieux a une voix étonnamment jeune, en fait, il a quarante-cinq ans –. Vous voyez, quand on encastre le foyer, simple cadre de bois à quatre côtés, les femmes disposent, au fond, des écorces de tronc de bananier et de la terre qu'elles pilent.

«Dans un des coins, là où on posera la marmite, l'une d'elles introduit dans la terre, un tube en bambou fermé d'une feuille de bananier. Ce tube ou *bång* contient un œuf cru, des graines de salade et trois pincées de levure. Pourquoi ces offrandes? La levure, c'est pour que l'alcool que l'on distille sur le foyer soit bien sucré, les graines, c'est le prince «fer épais» qui aurait, dit-on, introduit cette coutume afin que les jardins soient productifs. Quant à l'œuf, les opinions divergent. Selon les uns, les gens de la maison seront purs comme la coquille de l'œuf qui est lisse, selon les autres, l'œuf doit empêcher les âmes des poulets que l'on tuera dans la demeure, de rester fixées au foyer. Qu'est-ce que vous regardez maintenant? Les trois pierres du foyer? S'il y a des rites pour poser ces trois pierres? Mais évidement. Lors de l'inauguration d'une maison *p'uon*, il y a trois vieux qui apportent du bois et des pierres, quatre en tout. L'un des vieux lève la première pierre et les autres lui demandent: «Qu'est-ce que c'est que cette pierre?» Il répond: «c'est de l'argent et de la joie». La deuxième pierre et la troisième pierre sont considérées comme de l'or et du diamant. Il n'y a que la quatrième qu'il jette parce que cette pierre est celle de la tristesse. Après on pose sur le trépied, c'est-à-dire les trois pierres, la marmite remplie d'une eau qui a été puisée à la rivière avant le passage des corbeaux, d'où son nom: «eau avant [le passage] des corbeaux» (*nằm kón ka*). C'est de l'eau pure qui n'a pas été souillée; on s'en sert dans tous les rites de purification. Alors les vieux allument le feu avec les bûches qu'ils ont apportées et, durant trois jours, ils doivent surveiller le feu pour qu'il ne s'éteigne pas. Comme cela on est certain qu'il y aura toujours de quoi manger dans cette maison».

Une fumée âcre, épaisse, s'échappe du foyer et monte jusqu'au *mải kha h'ềng*, ces perches que les *p'uon* placent sous le toit de leur maison pour les faire sécher. *P'ó Bu Di*, dont on ne distingue plus que les yeux noirs, penche la tête pour allumer sa pipe. Il fait songer à quelque gigantesque roussette dont la tête serait au niveau du foyer.

«J'ai fait visiter la fonderie à l'hôte du chef de province. Il m'a demandé en quoi consistaient les fonctions du *kwan tău*. Je lui ai dit que vous étiez mieux à même que moi de lui répondre». Le chef de village, heureusement, nous remet sur la voie. «Vous avez vu la fonderie, bon, on vous a expliqué le principe de la fonte, bon; vous a-t-on dit qu'après les sept premières coulées on devait faire des offrandes? On ne vous a rien dit de cela? Mais c'est fondamental. Vous voyez, si on ne faisait pas d'offrandes avant la huitième fonte, on craindrait qu'après on ne trouve plus de minerai. Pour la même raison, durant chaque fonte, il faut veiller soigneusement à ce que le feu ne s'éteigne pas, exactement comme lorsqu'on inaugure une maison. Evidemment, c'est un travail, mais les familles se relaient jour et nuit pour entretenir ce feu quoique ce soit le minerai d'une seule famille.

«Oui, chaque famille apporte à la fonderie le tas qu'elle a extrait et on commence par fondre le minerai des plus diligents. Vous remarquerez l'entr'aide. Le chef de province est très fier de cette coutume, il dit que seul en pays *p'uon* il existe une telle entr'aide.

«Bon, après la septième fonte, la famille en faveur de qui on a effectué les précédentes coulées, prépare des offrandes à *P'itsăṇu* [*kúkăn*] (*Viŝvakarman*) le génie des artisans, aux génies agrestes parce que tous les puits et la fonderie sont entourés d'arbres, et à *Nang T'orăni* (*Dharaṇi*), propriétaire du sol. Ces offrandes, on les appelle ici un *k'ai*, c'est-à-dire des

honoraires. Alors le chef de famille vient me prévenir que le lendemain il présentera le *k'ai* à la fonderie. Je lui fixe une heure, non je ne consulte pas de traité, je choisis l'aube, toujours à cause de ce passage des corbeaux dont je vous ai parlé, comme cela le fer obtenu sera dégagé de toute impureté. Je vais donc à la mine et je trouve mon bonhomme qui porte un panier plein de toutes sortes de choses, le *k'ai*, quoi. Ce qu'il y a dedans?

«Une brasse d'étoffe blanche, une jupe, deux bracelets, une feuille de bananier découpée en franges qui porte le nom de *soi săng wan*; cela imite un pendentif à trois branches que les femmes *p'uon* portent sur la poitrine. Tout cela c'est pour la déesse de la terre. Voyons voir, quoi d'autre encore? Deux paquets de sel, une ligature de noix d'arec, une vieille pièce de monnaie en forme de pirogue, un œuf, cinq paires de cierges, des chiques, un poulet bouilli, une corbeille de riz gluant. Je prends dans le panier le poulet. Je lui arrache la tête, j'extirpe le gésier, je place ces deux morceaux avec une boulette de riz gluant sur la buse du premier grand panier (*sog̀*). Quant aux autres organes du volatile, je les dépose sur le minerai qui a été empilé la veille au soir dans le *sog̀*. Je place le panier devant moi, à côté de la buse et accroupi, mains jointes, je récite;

«sat'ŭ sat'ŭ p'itsăṇu k'u tău čầu t'ăng ḷai băt nì čing dẳi mi kẳi ñăï t'ó ñŭng kăi suṇg to t'ó h'án khăn mu'ang nì mu'ang mán (= ṃan) ñŭ'n ma čầm ñăt hẳï kin hẳï kin lều ko ḷek hẳï pen yang ko khang hẳï pen nằm t'ang ḷăng hẳï ḷek kà t'ang ṇà hẳï pen yang t'ó yang pi ñá (= yá) hẳï ằm t'ó mit (= met) têng ñá (= yá) hẳï mêng t'ó mit khầu hẳï bểng kằn păi ḷai t'ang yai kăn păi ḷai hềng mẳı tăm čing hẳï têk mẳi dêk čing hẳï hêng sat'ŭ sat'ŭ ṃú khà t'ăng ḷai čing ma kó ḷek»

«*Salut! salut! P'itsăṇu* [et] vous tous les maîtres de la fonderie (c'est-à-dire les *kwan tău* défunts). Maintenant voici un gros poulet de la taille d'un paon, un poulet haut sur pattes, gros comme une oie. Cette coupe du *mu'ang*, mu'ang fortuné, on vous la présente [et] on tamponne [*les mets avec des boulettes de riz*] vous forçant à manger. Quand vous aurez mangé, que le fer devienne liquide (littéralement: latex), que la fonte coule comme de l'eau derrière, que l'acier, devant, soit liquide comme le suc visqueux de la fleur du bananier. Qu'il n'y ait point [de mélange] compact (littéralement: sombre ou fermé) tels les grains de concombre, qu'il n'y ait point de trous gros comme les grains de riz. Que [le flux] se divise en plusieurs voies, se répande en plusieurs directions. [Si] on pile [ce fer] avec un morceau de bois, que le bois casse, [si] on le pile avec du bois, que le bois se fêle. Salut! Nous tous, nous venons alors fondre le tas de fer (litt: construire le fer).

«Je récite à nouveau cette formule deux fois, en remplaçant d'abord *P'itsăṇu* par les génies agrestes, puis par *Nang T'orăni*.

«J'asperge les membres et les organes internes avec de l'alcool pour que les génies se désaltèrent, je place les cinq paires de cierges, la ligature de noix d'arec, les chiques dans quatre petites nasses[7] dénommées verres (*čok*) cachées sous un arbre, en haut de l'escarpement qui domine la fonderie. J'allume alors le feu pour la huitième fonte. Je garde chez moi le reste des honoraires que je remets au chef de famille lorsque tout son tas est épuisé. Donc, comme vous le voyez, ma seule fonction est d'accomplir ce rite après la septième fonte.

«Non, cette fonction n'est pas héréditaire. Quand un *kwan tău* meurt, émigre, le *P'ia ko'n* en choisit un autre. Comme son nom l'indique, le *P'ia ko'n* est un dignitaire dont les titres

[7] Le nombre même des puits actuellement en usage. (?) le cinquième étant désaffecté. Il faut établir une distinction entre l'importance rituelle de tel ou tel puits et son importance au point de vue rendement. Si actuellement l'accent est mis sur le puits gardé par *Nang Ḷà s'òi* au point de vue rituel celui de *Nang Kêù Hı Ḷuong* conserve la suprématie.

dépassent (*ko'n*) ceux de tous les autres. C'est un supérieur, quoi. Ce *P'ia ko'n* est un *Mo mon*, c'est-à-dire un docteur en formules magiques (*'mantra'*) qui s'occupe de toutes les cérémonies en rapport avec la mine. Lui, son titre est héréditaire. Pour choisir un *kwan tău*, il interroge ses génies personnels au moyen d'un œuf sur lequel il lance des grains de riz. Si trois fois de suite, les grains se collent en nombre pair, c'est signe que les génies agréent le postulant; alors, après, *le P'ia ko'n* lui apprend la formule que je vous ai récitée. Puisque vous êtes venu avec le chef de province pour la cérémonie d'ouverture de la mine, vous devriez aller voir *P'o T'ieng*, le *Mo*, qui est chargé des rites là-haut sur la montagne». Un dernier regard à *P'O* Bu Di, à son oncle qui demeure couché près du foyer – le lit des vieux chez les *P'uon* – et nous quittons la demeure.

Les servants du culte

«Alors, qu'est-ce que c'est que cette histoire de docteur dont nous a parlé le *kwan tău*, il y a deux *Mo* maintenant?» *Čău Sai K'ăm*, le gouverneur de la province de *S'ieng Khwang*, descendant des anciens rois *p'uon*, qui nous attendait dans la maison du chef de village, fait comme s'il n'entendait pas. Il se contente de sourire et de répéter: «Attendez, attendez, vous verrez». L'œil pétillant de malice, on dirait qu'il est toujours en train de se divertir à vos dépens.

«Accroupi à ses pieds, *P'ó T'ieng* qu'il a fait convoquer par un notable joue les complices de quelque farce obscure. Le prince lui demande d'éclaircir pour nous la hiérarchie des servants du culte: «Il y a tout d'abord le *P'ia ko'n* ou le maître en chef du rituel. Il exerce cette fonction depuis vingt ans. Comme c'est un docteur en mantra qui soigne à l'aide de formules magiques et avec l'assistance de ses génies nommés *phi mon*,[8] on l'appelle communément

[8] Les *Phi mon* sont les génies des guérisseurs, maîtres en exorcismes. Ils dépendent d'Indra qui le premier enseigna les techniques du guérison. Chaque *Mo mon* dépend d'un maître qui l'a initié. Un même maître possède plusieurs disciples. Chaque année aux sixième-septième mois, ces disciples doivent se réunir sous la présidence du maître qui leur enseigna les techniques qu'il détient d'un descendant de l'ancêtre, patron du groupe.

En 1952, le neuvième jour de la lune croissante du septième mois, nous assistâmes à *Bàn Ko'n* au début d'une de ces cérémonies que nous aurions pu vraisemblablement étudier en détail si, malgré la permission qui nous avait été accordée d'observer et de photographier les rites, un génie agressif ne s'était brusquement incarné dans un des disciples qui fonça sur nous, sabre levé, au moment même où nous réglions l'objectif. L'image se détachait, saisissante, sans que nous ayons la moindre conscience du danger. Fort heureusement, «l'esprit agressif» fut cravaté par les serviteurs de l'autel, mais donnant ensuite libre cours à sa rage, il renversa les plateaux de mets. On nous fit comprendre qu'il valait mieux nous éclipser. Le «maître», par la suite, refusa de nous donner la moindre explication sur cette cérémonie. Nous décrirons donc sommairement ce que nous avons pu observer. La réunion avait lieu dans un pavillon de danse comportant un autel – simple planche fixée à la cloison – au milieu duquel reposait un *čok* de riz. Les deux extrémités de l'autel étaient ornées d'un bambou creux de dix centimètres de long. Dans chacun des bambous étaient insérés des *s'uei* et des parasols minuscules en papier. Cet autel était relié au plancher du pavillon par une petitie échelle en bambou couverte d'une étoffe blanche constituant un «pont céleste». Devant l'échelle était placée la coupe d'honoraires du maître contenant un bol de riz surmonté de deux œufs, d'un parasol minuscule (insigne de dignité). Des fleurs blanches garnissaient les bords de la coupe. A droite et à gauche reposaient deux autres coupes de composition identique: les coupes d'honoraires des disciples. A gauche étaient alignés trois plateaux de dessert. Au centre du pavillon, dans un immense plateau en bambou tressé, se dressait un mât à alcool (*lak lău*) dont le sommet était orné d'une main de bananes, de fils de coton et de couronnes de fleurs de frangipanier. Plus bas, sur un anneau en rotin fixé au *lak lău* pendaient, de part et d'autre, un gong et un tambour en miniature faits de papier. Une bougie allumée était fixée au milieu de l'anneau; plus bas encore sur un autre anneau pendaient deux grands cadres en tronc de bananier ayant la forme du'un M et représentant des chevaux. A l'étage inférieur, sur un

«docteur» où praticien (*Mo*). Cela m'étonnerait qu'il vous dise quelque chose, car s'il révélait quoi que ce soit qui touche à ses mantra ou à ses génies, il perdrait tous ses pouvoirs magiques. On a beau s'occuper des rites tous les deux, je n'ai jamais pu lui extirper quoi que ce soit à ce sujet, d'un renfermé! Enfin, vous verrez.

---

autre anneau, étaient fixées les deux extrémités d'un immense bracelet fait de neuf anneaux en rotin. Ce bracelet passait pour détenir le pouvoir de cheviller les âmes des spectateurs chez qui les *Mo mon* décelaient les germes de quelque maladie. Au pied du mât, reposaient deux jarres d'alcool dans lesquelles étaient plongés des chalumeaux.

Les trois *Mo mon* se placèrent devant leur coupe face à l'autel. Ils allumèrent un cierge sur leur coupe d'honoraires, puis invoquèrent leur génie maître et tous les génies auxiliaires. Ils décrochèrent du mât à alcool fils de coton et couronnes dont ils se parèrent. Ils dansèrent ensuite dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre tout autour du mât. Les danses se succédèrent à un rythme rapide. Après chaque danse les *Mo mon* saluaient, debout, l'autel, puis changeaient de costumes, de parures. Nous avons noté les danses suivantes:

1) Danses féminines: à cette occasion, les *Mo* prirent des jupes qui pendaient sur un fil dans un coin de l'autel et s'en parèrent. Ils dansèrent des *lamwong* avec des gestes efféminés. Ils ôtèrent leurs jupes puis ils firent ensuite le simulacre de tirer à l'arc tout en dansant. (Cette figure de *lamwong* est commune dans le nord Laos).

2) Danses aux sabres: roulant des yeux farouches, poussant des cris terribles, ils s'appliquèrent sur les bras des grands coups de sabre dont ils faisaient imperceptiblement dévier la lame à l'ultime moment; l'illusion était si parfaite que les assistants étaient persuadés que grâce à leurs pouvoirs spéciaux, les *Mo mon* pouvaient impunément se frapper les bras de la lame et non du plat de l'arme.

3) Danse obscène: les *Mo mon* se tortillant sur place mimèrent le coït.

4) La danse d'Anuman: les acteurs se trémoussèrent avec des gestes furieux.

5) La danse des esprits frileux: tremblant de froid, les *Mo mon* crièrent: «J'ai froid, j'ai froid».

6) La danse des esprits aimants: les *Mo mon* se précipitèrent sur les spectateurs en disant: «Je vous aime, je vous aime».

7) La danse des esprits cavaliers: les *Mo mon* essayèrent sans succès d'enfourcher les «chevaux» en tronc de bananier que tenaient deux spectateurs. Au moment où les *Mo mon* allaient se mettre en selle, ceux qui tenaient les «chevaux» décochèrent des ruades.

8) Danses des génies auxiliaires des *Phi mon* ou génies aborigènes: les *Mo mon* mimèrent les travaux du raî: débroussaillage avec des haches en bois, abattage des arbres (un *Mo mon* se tint la jambe en grimaçant de douleur pour indiquer qu'il avait été blessé par la chute d'un arbre). Mise à feu du raî: un *Mo mon* mit le feu à un copeau ornant le mât à alcool. Repiquage du riz. Les *Mo mon* simulèrent ensuite la recherche du miel: deux «génies aborigènes»frappèrent le mât à alcool avec une hache de bois, tandis qu'un autre les cribla de grains de riz pour symboliser les abeilles qui venaient piquer les importuns.

C'est sur cette danse que notre enquête préliminaire prend fin.

Selon les spectateurs que nous avons interrogés, vinrent ensuite les génies animaux (les *Phi mon* disposant non seulement de serviteurs mais aussi d'animaux). Marchant à quatre pattes, ils levèrent de temps en temps une main qui simulait une trompe et ils crachèrent en soufflant l'eau que les spectateurs leur avaient offerte. Se dressant enfin, ils firent le tour du mât, à grandes enjambées, en criant: «Nous sommes très grands». Selon les spectateurs, les *Mo mon* incarnaient à ce moment des génies qui escaladaient la Muraille de l'Univers.

Danses des génies malades: ils tournèrent autour du mât, en s'arrêtant par moment et en se tenant à deux mains, soit les testicules soit la jambe droite.

Danse des «*Phi Yuen*»: ils effectuèrent ensuite une série de bonds, les deux pieds réunis et les assistants leur barbouillèrent les mollets de noir de fumée (nous retrouvons au *Trân-ninh* ces *Phi Yuen*; le père de *Čầu Sai K'ăm* avait pour génie protecteur un *Phi Yuen*). Les *Mo mon* burent ensuite l'alcool des jarres et offrirent à boire aux assistants. Un «plateau des âmes» fut placé près des jarres, le maître fixa les âmes de ses deux disciples qui, à leur tour, lui lièrent les poignets avec des fils de coton. Les disciples chevillèrent ensuite les âmes des assistants.

Cette cérémonie par laquelle les *Mo mon* remercient leurs génies auxiliaires présente certains traits communs avec celle que les *Mo mon* des T'ăi Dêng organisent tous les trois ans sous l'égide de leurs maîtres (Pó Khu) Les soldats-domestiques des «*Fi mun*» (équivalents des *Phi mon*) s'incarnent, balaient la pièce où se dresse un mât que décorent des petits tambours. Au cours de la cérémonie, les *Mò mun* miment des scènes identiques à celles que nous avons décrites, en particulier celle de la récolte du miel (Cf. R. Robert, *Notes sur les Tay Dèng de Lang Chânh*,

Moi, je m'occupe uniquement des rites qui sont accomplis là-haut sur la montagne, près des puits. Ma fonction est héréditaire et je porte le titre de *Čàm* ou de *Mo*; on me met ainsi presque sur le même plan que le *P'ia ko'n* qui lui s'occupe des rites dans le village. C'est comme s'il y avait le *Mo* du haut et le *Mo* du bas, mais en fait, dans la hiérarchie, je ne viens qu'après le *Pi'a ko'n* qui supervise tout, puisqu'il est directement par ses génies en rapport

---

p. 67 sq.). Il existe toutefois entre les deux cérémonies une différence essentielle. Les *Mò mun* étant les fils spirituels des sept grands adeptes auxquels *Fanha In (Indra)* inculqua l'art de guérir, *Fanha In* s'incarne dans le maître et il conduit le génie du disciple auprès du *Pó Thèn*, chef des grandes divinités célestes qui octroie au *Fi mun* un brevet Ainsi annuellement – et non point tous les trois ans – les chamans *Hmong* étudiés par Guy Moréchand (*BEFEO*, 1968, t. LIV, pp. 53–295) accompagnent – au cours d'un rite individuel et non collectif – leurs génies auxiliaires auprès du premier chaman ramené au ciel dans les temps mythiques. Ils lui confient ces génies auxiliaires durant trois jours puis viennent les rechercher. Le chaman ancêtre les leur rend plus puissants que jamais

Alors que la cérémonie des *Mo mon* est de type médiumnique, celle des *Mò mun* relève indiscutablement du type chamanique. Or, selon M Pottier, spécialiste de la médecine traditionnelle *lau*, qui a étudié pendant de nombreuses années les *Mo mon*, *Mo Thevada*, *Mo Thên* et autres genres de guérisseurs, exorcistes, conjurateurs et «herbalistes», chez les populations *t'äi* du nord et moyen Laos, on ne saurait s'appuyer sur ces cérémonies de remerciement aux génies auxiliaires pour exclure les *Mo mon* du groupe des chamans, toutefois il convient de noter qu'entre le pur chamanisme et le médiumnisme «à l'état pur», il existe des catégories intermédiaires (Cf. R. Pottier, *Notes sur les chamanes et médiums de quelques groupes thai*, *CEDRASEMI*, 1973, vol. IV, no. 1, p. 104).

Dans une lettre personnelle dont nous tenons à le remercier, M. Pottier précise qu'il existe plusieurs sortes de *Mo mon*:

1) Les *Mo mon ñäï* ou grands *Mo mon*. Ces guérisseurs, à l'aide de leurs génies auxiliaires qui viennent les posséder, entreprennent la quête des âmes de la personne malade, en ce monde (mare d'eau, montagne) ou dans l'au-delà jusqu'au ciel des grands génies célestes ou *Thên*. Certains déclarent accompagner leurs génies auxiliaires – tels les *Mo môt* des *Täi* noirs du Haut Tonkin qui font sortir de leur corps quelques-unes de leurs âmes pour escorter leurs *fi môt* – d'autres avouent demeurer sur terre, seuls les génies auxiliaires qui les possèdent entreprennent la quête. Il semble que les grands *Mo mon p'uon* ou *lau* relèvent de cette dernière catégorie puisque parmi les *Mo Thevada* – comparables en tous points au *Mo mon* des *p'uon* si ce n'est que leurs génies auxiliaires portent des noms différents – M. Pottier n'en a trouvé aucun qui fasse allusion à la possibilité du voyage chamanique dans l'au-delà.

Ce qui caractérise le chamanisme «impur» (puisqu'il inclut toujours des phénomènes de possession) est la quête des âmes que l'on retrouve jusque dans les rites exécutés par les *Mo mon ñäï* de *Luong P'răbang* pour exorciser la mauvaise chance (*kê k'ŏ*);

2) Les *Mo mon nòi* ou petits *Mo mon*, dont la puissance serait moindre que celle des *Mo mon ñäï* et qui ont pour fonction de conjurer les envoûtements. Or, selon M. Pottier, ces exorcistes seraient astreints aux mêmes rites d'initiation et respecteraient les mêmes interdits que les *Mo mon ñäï*. Ils déclareraient «posséder des génies protecteurs qu'ils appellent *phi mon* considérés comme les esprits des maîtres défunts et dont ils reçoivent des suggestions *bien qu'ils n'en soient jamais possédés au cours des rites de guérison*, rites très simples se réduisant à souffler une formule magique (*pău mon*) sur la partie malade». Cette seconde catégorie de *Mo mon* accomplissent au Nouvel An, comme les chamans, des rites pour remercier les *mon*. Ils relâchent les *mon* (*pói mon*) pour qu'ils régénèrent leurs forces pendant les jours intercalaires, puis ils les rappellent (*riek mon*). «Mais ces *Mo mon* ne comprennent plus le sens de ce rite car ils se refusent généralement à croire en l'existence «de génies des formules» ou à identifier les formules elles-mêmes, le pouvoir magique (*mon*) à des génies». M. Pottier voit la raison des ces confusions extrêmes dans le fait qu'il s'agit dans ce cas de simples survivances d'un ancien chamanisme aujourd'hui disparu.

Ce qui complique le problème est que certains *Mo mon ñäï* possèdent également des formules d'exorcisme, mais selon M. Pottier quand ils les utilisent, ils n'agissent plus en tant que grands *Mo mon* mais comme petits *Mo mon*. Ces formules d'exorcisme doivent d'ailleurs être soigneusement distinguées des formules d'invitation que certains *Mo mon ñäï* ont apprises lors de leur initiation «pour invoquer leurs génies auxiliaires au début de la séance chamanique. Quoiqu'ils appellent également ces formules *mon*, elles n'ont rien à voir avec les formules d'exorcisme. Ce sont de simples formules d'invitation analogues à celles que peut connaître un maître du rituel (*Čău čăm*)». Ces distinctions établies par M. Pottier sont d'autant plus précieuses que jouant décidément de malchance avec les *Mo mon*, nous n'avons pu interroger le *P'ia ko'n* sur ses génies, le convoi que dirigeait le chef de province ayant dû quitter la localité,

avec le monde des divinités. D'où vient cette distinction entre *P'ia ko'n* et *Mo*? Selon la tradition, ce serait le prince «fer-épais» qui avant sa mort aurait dicté le rituel et fixé la hiérarchie du personnel sacré.

«J'ai trois auxiliaires: ma femme, *P'ó But* chargé de préparer les aliments offerts à l'endroit même des puits et son épouse qui l'aide dans cette tâche. Le *P'ia ko'n*, lui, a pour auxiliaire *P'ó P'au* qui a pour fonction de préparer les mets aux génies de la mine dans la maison du *P'ia ko'n*. Le *P'ia ko'n* est aidé par sa femme et son auxiliaire par son épouse. Le *P'ia ko'n* et son adjoint ne peuvent en aucun cas assister aux rites accomplis sur la montagne. Ces rites son secrets.

" – Est-ce à dire que mon hôte ne saurait les voir?

" – Impossible, Prince, je le regrette, mais la coutume l'interdit.

« – Enfin, autrefois, il n'y a pas encore tellement longtemps, sous mon père, chaque famille de *Bàn Bó Mon* devait offrir, avant l'ouverture de la mine, un fer de bêche - en signe de tribut - et tous les ans encore, vous envoyez *à S'ieng Khwang*, avant la cérémonie, quelqu'un du village pour que je lui remette une de mes chemises, moyennant quoi il m'offre quatre fers de bêche. Vous voyez où je veux en venir? A ceci tout simplement: cette année,

---

le matin même de la levée des interdits, pour transporter d'urgence à *S'ieng Khwang* un malade qu'il fallait opérers. Grâce à la classification établie par M. Pottier et à un indice fourni par l'adjoint du *P'ia ko'n*, nous pouvons peut-être tenter de préciser, sous bénéfice d'inventaire, à quelle catégorie de *Mo mon* appartient le *P'ia ko'n*.

Selon son adjoint – fait qui nous a été confirmé par le chef du village – le *P'ia ko'n* aurait hérité ses pouvoirs de son beau-père, fameux *Mo mon* de *Tourakom*, qui l'aurait initié. Il y a quelques années encore, il allait danser à *Tourakom*, maintenant il possède deux ou trois disciples qui danseraient chez lui au septième mois. Or la localité de *Tourakom* est située dans la vicinité de *Bàn Ko'n* et les *Mo mon* de ce village sont tous selon M. Pottier des grands *Mo mon* d'origine *t'äi ṇu'a* qui possèdent un génie interprète du nom de *Nang O* qui leur sert d'intermédiaire auprès de leurs génies auxiliaires. Un de nos meilleurs informateurs *T'aù Phimason*, ex-*Mo mon* de grand renom, avant sa conversion au bouddhisme, avait précisément pour génie interprète *Nang O*. Au début des rites, il devait invoquer ce génie à plusieurs reprises ainsi qu'un génie aborigène serviteur des génies auxiliaires. Il entravait, au moment de la possession, les montures célestes de ces deux génies, au moyen d'un fil de coton et d'un turban dont il se ceignait le front. Par l'intermédiaire de *Nang O*, il dictait ses ordres à ses innombrables génies auxiliaires, mais en aucun cas, il ne les accompagnait dans leur quête. Nous pouvons donc en nous basant sur ces différents témoignages classer provisoirement le *P'ia ko'n* parmi les grands *Mo mon* du groupe de *Bàn ko'n*. Le port du turban pour les *Mo mon* n'est plus alors un simple signe de dignité comme pour le *Mo*, mais l'indice même que le guérisseur est possédé par son génie interprète et son serviteur. Comme lors de notre retour du sacrifice le *P'ia ko'n* était déjà enturbanné et censé être possédé, nous pouvons donc inférer qu'il avait récité l'invocation à ses génies. Si les armes (lance, sabre) et les instruments dont il dispose (marteau, pinces) figurent dans les invocations chamaniques relevées par M. Moréchand, le *P'ia ko'n* n'agit sur les puissances chtoniennes que grâce à ses génies auxiliaires qui «exécutent ses ordres et représentent en quelque sorte ses pouvoirs», sa puissance ne dépasse donc pas celle des grands *Mo mon*. Lors de l'offrande aux Dévatā, nous le verrons même agir comme un simple maître du rituel (*čăm* ou *Mo*) et les formules qu'il prononce à cette occasion sont l'exacte réplique de celles que récite le *Mo*. Mais le *P'ia ko'n* n'est pas seulement un *Mo mon ñăï*, c'est un exorciste qui désenvoûte à l'aide de ses *mantra*, qui guérit en soufflant les «*mon*» sur la partie malade ou en appliquant des remèdes à base de plantes sur lesquels il récite une formule magique. Il entre donc dans la catégorie de ces *Mo mon ñăï* qui selon M. Pottier peuvent exercer la fonction de *Mo mon nòi*. C'est d'ailleurs sur cette fonction qu'insistent les habitants de *Bàn Bó Mon*, ce qui est normal puisque dans la vie courante le *P'ia ko'n* recourt plus souvent aux *mantra* qu'à la quête des âmes. D'autre part, peu de personnes vraisemblablement ont le privilège de la voir accomplir les rites devant son autel des *Phi mon* lors de la désacralisation de la mine, et quand il sort pour boire à la jarre avec le *Mo* ne porte-t-il pas en bandoulière le «sac d'objets précieux» qui contient les *mantra* gravés sur feuilles de latanier?

La présence de ce sac à talismans et à *mantra* ne pose d'ailleurs aucun problème car vu l'importance de cette cérémonie qui porte non seulement sur le monde minéral mais aussi sur le monde végétal dont relèvent les simples, base des remèdes qu'activeront les formules magiques, il va de soi que le *P'ia ko'n*, tout à la fois *Mo mon ñăï* et *Mo mon nòi* fasse appel à tous les moyens dont il dispose et exhibe à cette occasion, les attributs de ses diverses fonctions.

exceptionnellement, je viens avec un étranger auquel j'ai promis qu'il assisterait à tous les rites depuis le début, et vous me déclarez qu'une partie des rites est secrète! Eh bien, admettons que désormais je ne vous prête plus ma chemise dont vous avez besoin pour porter vos pronostics, que ferez-vous?»

Le notable plisse les yeux, les rouvre à demi, scrute le visage du prince qui demeure souriant. Sérieux? Pas sérieux? Difficile à dire avec *Sai K'ăm*. *P'ó T'ieng* doit penser que c'est sérieux car il se prosterne tout le dos secoué de soubresauts: «Prince, veuillez excuser *le Ṃo*, mais c'est la tradition. Si on allait contre, de grands malheurs s'abattraient sur le pays, les tigres viendraient massacrer le bétail.

« – Les tigres? Mais il n'y a pas de tigres dans le coin; quelques malheureuses panthères tout au plus. Seuls les grands génies de l'autel de *S'ieng Khwang* se métamorphosent en tigre si on diffère quelque peu la date du sacrifice du buffle.

« – Mais les rabatteurs ont relevé hier les traces d'un tigre à cinq cents mètres du village, au nord, et depuis deux jours les chasseurs ont tué deux panthères.

« – Quoi! On a chassé la panthère *à Bó Mon*?»

Le visage de *P'ó T'ieng* se chiffonne, fait peine à voir. «Prince, c'était la chasse rituelle!» parvient-il à bégayer. Le Prince se lève, il ne sourit plus. «Allons», dit-il en se dirigeant vers la sortie. L'enquête est dans l'eau, cela est visible. A ce moment même, le chef de village vient au secours du *Ṃo*. «Au fond, tout cela est un malentendu. Je croyais que le Prince désirerait voir les rites principaux qui commencent aujourd'hui, c'est pourquoi le message que je vous ai adressé vous a indiqué la date d'ouverture ... mais avant, dès le cinquième jour de la lune croissante du deuxième mois ....

« – Plus précisément, dès le premier jour» *P'o T'ieng*, se sentant assisté se redresse et, affrontant le regard du Prince, rectifie: «Tout commence en fait le premier jour, de toute façon, vous n'auriez pu assister à ces rites qui ont lieu là-haut, mais je peux vous décrire fidèlement tout ce que j'ai fait, vous réciter même les formules, cela n'est pas interdit; seuls les actes sont lourds; les paroles sont comme de l'écume. Vous voyez, le matin du premier jour, à l'aube, j'allume deux cierges sur le petit autel réservé aux divinités, dans ma demeure, puis je monte au «rocher-fleur», roche qui surplombe les puits et ressemble à une fleur, d'où son nom. Je tiens à la main, une coupe de chiques et cinq paires de cierges. Une fois sur la plateforme rocheuse, je me prosterne en direction des puits et je récite:

Rite d'avertissement

«nằm ying sìng s'au s'un k'òn hăï lŭk pang ḷuong čằu hăï tu'n t'aù ḷek ña p'ia ḷek kap t'aù p'ù ḷuong čắm k'ắm t'àu thằm ñắi u'ng khu'ng t'àu kều kăp nang ḷuong yú bó p'à nang kang yú bó ko săk nang ḷà yú bó săk'ai nang ḷà s'òi yú bó h'ang ñau nang phom ñau yú bó kòn raksa kwan thằu t'ăng song t'ăng sam răksa khon mu'ang p'ieng ṇu'ă rắi p'ắi ṇu'ă na răksa ngua mề ḷai k'wai mê s'òng phi hŭng ña (= yá) hăï tok t'á phi há h'ài ña (= yá) hăï tok mu'ang tok na fung khà t'ăng ḷai mi khăn ṃak khù'n du p'u wăn (= wăn p'u) khù'n rot khwam khwắi mŭkkhă t'ewada t'ŭk t'aù t'ŭk nang p'u'a kho ău ḷek ău ḷa ma sàng ma sa h'et yú h'et kin»

«L'eau jaillit à flots joyeusement. On fouille pour susciter, ranimer (littéralement: lever, réveiller) le grand temps[9]. Seigneurs, réveillez-vous: *T'aù Ḷek Ṇa*, *P'ia Ḷek Kap*, *T'aù P'u*

[9] Litt.: *pŭk pang ḷuong*: nous réveillons le grand temps. L'expression «grand temps» se retrouve dans toutes les cérémonies en l'honneur des génies, du nord au sud Laos.

Ḷuong Čăm K'ăm, T'aù Thăm Ñăi U'ng Khu'ng, T'ău Kèu Kăp, Nang Ḷuong du *Bó P'à, Nang Kang du Bó Kosăk, Nang Ḷà* du *Bó Săk'ai*, Nang *Ḷà soì* du *Bó H'ang Ñau, Nang Phom Nau* du *Bó Kòn*. Protégez les deux, les trois vieux chefs (c'est-à-dire le *P'ia ko'n* le *Mô* et le *Kwan kău*), les notables (littéralement: la souche) du *Mu'ang* qui résident au nord des raï, les gens du peuple qui vivent au nord des rizières. Protégez toutes les vaches et les troupeaux de bufflesses. Que l'esprit de malemort n'infecte pas (littéralement: ne tombe pas) l'embarcadère, que le choléra ne contamine pas le *Mu'ang*, les rizières. Nous, tous vos esclaves, nous présentons à vos regards une coupe de chiques, (Noix d'arec), des cornets en feuilles de bananier contenant du bétel, que nous levons jusqu'à vous, en échange, divinités suprêmes, seigneurs et princesses, du fer et des rouets que nous sollicitons pour (construire) gagner notre vie.»

«Je verse ensuite le contenu de la coupe dans un cône en bambou tressé ressemblant à une nasse à anguille[10] que je dépose sur le rocher. Cette nasse porte le nom de *s'uei*, car elle présente quelque similitude avec ces cornets en feuille de bananier du même nom que l'on offre aux divinités.

«Que signifie le début de l'invocation?» *P'ó T'ieng* l'ignore. Il prend finalement l'expression «*pŭk pang ḷuong*» au sens de «on réveille les grands châteaux», métaphore qui désignerait les divinités des puits. Inutile d'insister, la signification est claire: le rite d'avertissement est le premier rite d'ouverture de la mine; c'est comme si l'on creusait un nouveau puits ou plus exactement comme si on revenait à l'époque où pour la première fois on a creusé dans ce site un puits. Quand on creuse un puits, l'eau jaillit; ici, il ne s'agit pas d'eau mais du fer qui, une fois extrait, coulera comme l'eau dans la fonderie. Le «grand temps», c'est celui de la cérémonie. On demande aux divinités gardiennes de se réveiller et on leur offre des chiques pour qu'en échange, elles livrent le fer pour forger les bêches, les instruments aratoires, les aiguilles du rouet dont la population a besoin. Autrement dit, la vie du village repose en partie sur le fer. Il est presque au centre de tout.

Battue rituelle

«A partir du cinquième jour, reprend *Pó T'ieng*, nous cessons tout travail et nous devons observer la chasteté. Les hommes vont chasser dans les environs pour écarter des abords des puits les fauves qui pourraient venir dérober la tête de porc que nous offririons là-haut, lors du sacrifice. Le sixième jour, on organise une grande battue dans la montagne même, là où se trouvent les puits. On emmène les enfants, les chiens, pour faire le plus grand bruit possible. La nuit de ce jour, tous les génies bénéfiques des environs viennent se rassembler sur les arbres, en particulier sur celui qui domine la pagode du village. C'est ce qui explique pourquoi le vent hurle et les hiboux, qui sont considérés comme maléfiques, s'enfuient en hurlant.

La fermeture rituelle du village

Le septième jour, c'est-à-dire aujourd'hui, juste après votre arrivée, l'adjoint du *P'ia ko'n* a fixé devant les quatre chemins qui permettent d'accéder au village, quatre *taḷêu*, ou

[10] Lors des rites de construction, on fixe à la poutre du foyer de la maison (*său tău*) une nasse pour capter les richesses. Il est vraisemblable que ce cône en forme de nasse joue le même rôle dans ce rite.

emblèmes d'interdit. Au centre de ces *taḷêu* figure un écriteau en bambou portant gravée l'inscription suivante: «Nous, les gens de *Bàn Bó Mon*, *Bàn Ṃi*, *Bàn Na k'un*, nous célébrons l'offrande aux puits selon la coutume. Il est interdit aux étrangers de pénétrer dans le village». A partir de ce moment, le village est interdit; c'est pourquoi les gens de *Bàn Ṃi* et de *Bàn Na k'un* qui assistent à la cérémonie doivent se faire héberger par des parents ou des amis de *Bàn Bó Mon*».

Le chef de village invite *P'o T'ieng* à déjeuner avec nous, mais ce dernier s'excuse car il doit absolument passer chez lui prendre son turban – insigne de dignité – pour officier. A trois heures, nous nous dirigeons vers la demeure du *P'ia ko'n*. Le chef de village fait les présentations. Le docteur en *mantra*, un homme d'une cinquantaine d'années, le visage en lame de couteau, le teint jaune comme un coing, le regard dur d'un éclat presque insoutenable, salue sèchement. On le sent très sûr de lui, fier et distant. Il nous fait visiter sa demeure qui ressemble à toutes les maisons *p'uon* si ce n'est une petite pièce qui jouxte la chambre et qui comporte un autel réservé aux *phi mon*, génies auxiliaires du docteur en *mantra*. Sur cet autel en bambou tressé sont placées des plantes médicinales séchées, des tubercules, des cupules d'alcool, une tasse d'eau, un bol de paddy sumonté d'un œuf et de baguettes d'encens, des cierges, une besace contenant des cornes de cerf, des dents de tigre, des gāthā gravées sur des feuilles de latanier. Ce sac porte le nom de *thong péng*, c'est-à-dire sac des objets précieux ou porte-bonheur. A droite de l'autel est accroché un sabre; une lance orne la gauche. Sortant de la pièce, on aperçoit dans la grande salle deux foyers et à droite de la porte, un autel consacré au Bouddha; à droite, juste dans l'angle, un second autel réservé aux génies de la mine. Sous cet autel, dans la cloison même est fiché un poignard. L'aide du *P'ia ko'n* attache des fils de coton à la garde de l'arme, et son épouse tire sur l'extrémité des fils que le mari enduit de cire fondue en les roulant entre ses paumes. Du nord au sud Laos, c'est de cette façon que l'on prépare les cierges; seul l'usage du poignard est inhabituel, mais l'adjoint fournit tout de suite l'explication. Les cierges offerts aux divinités de la mine doivent être mis en rapport avec un objet en fer ou en acier, de façon que le minerai soit abondant.

Le sacrifice du porc

L'auxiliaire nous indique que le sacrifice du porc va avoir lieu. Nous nous précipitons dehors. En fait, il n'y a aucun rite. Deux gars de *Bàn Bó Mon* traînent un porc noir – offert par les habitants de *Bàn Lê*[11] – qu'ils garottent par les pattes au pied d'un arbre, à cent mètres au nord de la demeure du *P'ia ko'n*. Pourquoi au pied de l'arbre? *P'ó T'ieng* enturbanné de blanc surgit à point pour répondre à notre question.

«Dès la nuit du cinquième jour, les génies des environs se rassemblent sur les grands arbres pour protéger l'agglomération. Si on tue le porc au pied d'un de ces lieux protégés, on est certain que la victime sacrificielle sera pure, car il faut qu'elle soit exempte de toute impureté, sinon les pronostics que l'on recueillera sur la montagne au moyen de la tête de l'animal risqueraient d'être faussés.

" – Au fond, conclut le médecin chef de l'hôpital de *Sieng khwang* qui nous a accompagnés, c'est comme lorsqu'un savant fait une expérience. Il doit s'assurer que ses éprouvettes sont bien nettoyées et qu'aucun germe ne viendra perturber les résultats de son analyse. Tout comme un médecin, *P'ó T'ieng* travaille dans un milieu aseptisé».

[11] Selon la légende cultuelle, le premier porc qu'accepta le Prince «Fer-épais» fut celui offert par les habitants de *Bàn Lê*. Ce village offre le porc une année sur deux. La seconde année l'animal sacrificiel est payé par les habitants de *Bó Mon*.

P'ó T'ieng reçoit, des mains de la femme du *Mo mon*, une coupe d'honoraires contenant une ligature de noix d'arec et un paquet de sel. Il verse le contenu de la coupe au pied de l'arbre et égorge l'animal avec un coupe-coupe. Il lui tranche la tête, retire les entrailles, coupe les pattes de devant et fixe cet amas de chairs sanguinolentes à l'extrémité d'un balancier. Une partie de la seconde moitié du corps est mise à bouillir dans un grand chaudron au pied de l'arbre. La femme de *P'ó P'au*, l'auxiliaire du *Mo mon*, reste à surveiller la cuisson. *P'ó Tieng*, le balancier sur l'épaule, se dirige vers la demeure du *P'ia ko'n*. Il dépose son fardeau sur le seuil du grenier à riz. Le *Mo* pénètre ensuite dans la demeure du *P'ia ko'n*. Ce dernier a revêtu un sampot marron et une veste gris violet. En bandoulière, il porte le sabre qui était accroché à droite de l'autel et le sac aux «objects précieux». Un turban blanc lui enserre la tête.

Absorption rituelle de l'alcool de jarre

Le *P'ia ko'n* invite le *Mo* à déguster l'alcool de jarre que sa femme a préparé l'année précédente, le jour même de l'ouverture rituelle des greniers à riz, jour où selon le dicton «la grenouille n'a pas de bouche et la loutre n'a pas d'anus», c'est-à-dire le jour qqui ne connaît point de déperdition.[12] La femme du *P'ia ko'n* a placé cette jarre avec deux chalumeaux près du foyer réservé aux hôtes qui jouxtent la porte. Le *P'ia ko'n* et le *Mo* tirent quelques lampées sans échanger la moindre parole; ils cèdent ensuite la place à leurs adjoints.

Une seconde jarre préparée par l'épouse du docteur en *mantra*, à la même époque que la première jarre, est ouverte à l'extérieur de la maison, sur le seuil du grenier à riz. Le *P'ia ko'n*, le *Mo* et leurs adjoints boivent à leur tour. La première réception du *Mo* par le *P'ia ko'n* est privée, exactement comme si les génies auxiliaires du *P'ia ko'n* recevaient à proximité même de l'autel qui leur est réservé, le mandataire des génies de la mine. La jarre est disposée près du foyer, vu le caractère sacré que possède dans les maisons p'uon cet emplacement lié aux idées de production.

La seconde réception n'est qu'une répétition de la première, à l'usage du grand public; la proximité du grenier près duquel la tête de porc et les quartiers de viande ont été déposés, assure magiquement une liaison entre la mine où les chairs sont offertes et le grenier. De cette façon, le minerai coulera dans les puits comme les grains dans le grenier, telle est du moins l'hypothèse que l'on peut formuler, car le personnel sacré ignore évidemment la signification de ce rite.

Le Mo et ses adjoints sortent du village

Le *Mo*, auquel le *P'ia ko'n* a remis la lance, placée à gauche de son autel, charge à nouveau son balancier sur l'épaule et se dirige vers la sortie du village. Il est suivi de son épouse, de son

[12] L'ouverture du grenier à riz du nord au sud Laos a lieu le troisième jour de la lune croissante du troisième mois. Dans la province *S'ieng Khwang*, il n'existerait aucun rite caractéristique d'ouverture. Selon nos informateurs, les paysans se contenteraient de prélever une petite quantité du riz nouveau en rappelant le dicton: *kob bo mi pak nak bo mi h'u khi* (la grenouille n'a pas de bouche, la loutre n'a pas de trou pour chier), et en demandant que le tas de riz ne diminue pas. Ils ne font aucun *su khwan* à la tête de l'escalier ni ne fixent aucun *talêu*. Un peu de fumure est déposée dans la rizière, à l'endroit où débouche le canal d'irrigation et à l'emplacement où sera érigé par la suite, au sixième mois, le petit autel du génie gardien de la pépinière, le *Phi Ta H'êk*. De cette façon pense-t-on, on obtiendra une splendide moisson.

adjoint et de la femme de ce dernier. Les deux femmes portent, au moyen de fléaux, des paniers contenant des légumes, des condiments offerts – en vertu de la légende cultuelle – par les habitants de *Bàn Hin Pên*, quatre tubes en bambou pleins d'eau, des paquets de sel, deux jarres d'alcool – l'une préparée par la femme du *Mo*, l'autre par celle du *P'ia ko'n*, le jour de l'ouverture des greniers à riz – un nécessaire à chiquer. Dans un des paniers, dans une coupe d'argent, repose une chemise appartenant à *Čău Sai K'ăm*, le gouverneur de la province.

Deux autres serviteurs, chargés d'allumer le foyer sur la montagne, accompagnent l'auxiliaire du *Mo*, mais ils sont tenus de redescendre dès que les viandes auront été mises sur le feu. Ce petit groupe est escorté par tous les hommes du village armés du fusils, mais aucun coup de feu n'est tiré. A la sortie de l'agglomération, marquée par le *taḷêu*, l'escorte abandonne le *Mo* et ses aides qui péniblement gravissent le sommet de la montagne.

Le rite du Kin Khat Kin Kéng

Pendant ce temps, le *P'ia ko'n* a regagné sa demeure. Son adjoint a préparé un plateau d'offrandes sur lequel reposent dix bols de mets: porc grillé et bouilli, poulet bouilli, soupe, sang du porc assaisonné de condiments, saumure, ainsi que des baguettes chinoises. Ce plateau est placé dans le petit compartiment intérieur, face à l'autel, à côté d'un nécessaire à chiquer en argent et de quatre plateaux chargés de morceaux de cire, d'anciennes pièces de monnaie en forme de pirogue, de feuilles de bétel enduites de chaux sur lesquelles reposent des noix d'arec. Dans l'angle gauche de la pièce, l'adjoint dépose une jarre d'alcool – préparée par la femme du *P'ia ko'n* lors de l'ouverture des greniers à riz – dans laquelle sont insérés deux chalumeaux. Dans le chalumeau destiné au *P'ia ko'n*, il enfile par le sommet un épervier dont la nappe recouvre totalement la jarre qu'elle portège contre les mauvais génies. Sans cette protection pense-t-on le *P'ia ko'n* tomberait malade et ne vivrait pas longtemps. Sur ce chalumeau, l'adjoint fixe en outre un cierge dont la longueur est proportionnelle au tour de tête du *P'ia ko'n*. Il allume ce cierge consacré aux génies auxiliaires du docteur en *mantra*. Ce dernier pénètre alors dans le compartiment, allume deux cierges sur son autel, trois baguettes d'encens et sans prononcer la moindre invocation s'assied à gauche entre l'autel et la jarre, de façon à ne pas tourner le dos à l'autel[13]. Sous le petit matelas qui lui sert de siège, reposent deux marteaux et une paire de pinces provenant de sa forge. Pourquoi ces marteaux et ces pinces? En fait, selon l'adjoint, on pourrait remplacer ces instruments par une enclume ou par n'importe quel outil, à condition qu'ils soient en fer, car le rite que le *P'ia ko'n* va accomplir et qui porte le nom de *Kin Khat Kin Kéng* (manger tout à fait, manger fort) a pour but de permettre au *Mo mon* d'acquérir de la résistance, de la force, de le «blinder» pour ainsi dire, de sorte qu'il devienne dur come du fer et puisse «affronter» les génies de la mine lors de l'offrande à ces derniers, devant l'autel qui leur est affecté dans la pièce commune.

Le *P'ia ko'n* tire alors quelques lampées d'alcool. Son adjoint assis à droite boit ensuite à l'aide du second chalumeau. Le *P'ia ko'n* boit à nouveau, puis c'est le tour de son adjoint. Ils boivent ainsi trois fois, l'un après l'autre. Ils ne peuvent en effet boire en même temps, vu la distance hiérarchique qui les sépare. Le *P'ia ko'n* prend ensuite une paire de baguettes et commence à manger; cette paire de baguettes lui est strictement réservée. Les autres sont

[13] Voir dessin ci-contre

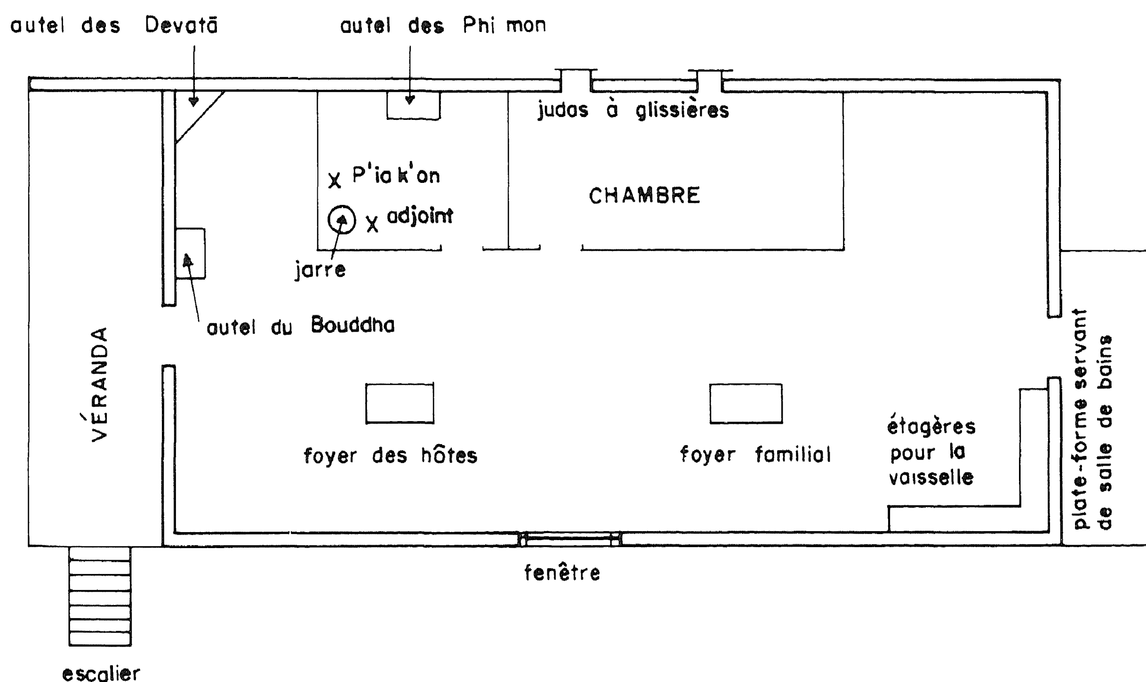
destinées plus ou moins symboliquement aux divinités protectrices de la mine, à l'adjoint du *P'ia ko'n, au Mo* et à son aide qui accomplissent les rites au sommet de la montagne. Tout en mangeant, le *P'ia ko'n* tient d'un seul doigt de la main gauche le chalumeau de la jarre «*hăi kêm hăi kap*», c'est-à-dire de la» jarre-apéritif». Il courbe ensuite le tuyau du chalumeau, aspire pour amorcer l'alcool qui monte lentement et s'égoutte. Si les gouttes tombent nombreuses, c'est signe que la pluie sera abondante au sixième mois.

Pourquoi le *P'ia ko'n* mange-t-il avant de faire l'offrande de mets aux génies de la mine, devant l'autel qui leur est réservé dans la grande pièce? Son adjoint consent à expliquer au chef de province la raison de cette attitude. «Le *P'ia ko'n* mange avant pour ne pas faire perdre la face à ses génies auxiliaires. S'il ne mangeait pas, ses génies penseraient: Comment, les «autres» mangent et nous n'avons pas le droit de manger? Il faut qu'il pense à ses génies personnels, il faut que ceux-ci soient de «plein pied» avec les *devatā* qu'il reçoit, il ne faut pas qu'ils leur paraissent inférieurs». Tout se passe comme s'il y avait une lutte de prestige, quelque sourde rivalité entre les *phi mon* aux quels le *P'ia ko'n* doit ses pouvoirs magiques et les génies de la mine, d'où ce besoin d'acquérir de la force, de se blinder, de se doper, afin que les *phi mon* ne semblent pas inférieurs en tonus aux *devatā* protectrices des puits. Tout ceci serait à examiner soigneusement, malheureusement les connaissances de l'auxiliaire du *P'ia ko'n* sont succinctes. Quant au docteur en *mantra*, il semble ignorer complètement notre présence.

Réception des serviteurs

Quand le *P'ia ko'n* a terminé son repas, son adjoint s'empare d'une paire de baguettes et avale rapidement quelques mets. Des cris de réjouissance éclatent de l'extérieur. Les gens du

Intérieur de la maison du *P'ia ko'n*.



village entourent les deux serviteurs qui ont accompagné *P'ó T'ieng* et ses adjoints jusqu'au rocher «fleur». Après avoir allumé le feu et mis les chairs à bouillir, ils sont redescendus, laissant le *Ṃo*, son auxiliaire et leurs épouses là-haut, à surveiller la cuisson. A la main, ils tiennent des branchages feuillus pour indiquer, dit-on, leur qualité de messagers. L'épouse du *P'ia ko'n* reçoit ces messagers, annonciateurs de la prospérité prochaine et leur offre immédiatement à manger dans la pièce commune, près du foyer réservé aux hôtes.

Préparation des offrandes destinées aux divinités de la mine

Cinq vieilles femmes apportent alors cinq paniers pleins de petits récipients (*čok*) en feuille de bananier. Aidées par la femme du *P'ia ko'n*, elles emplissent ces *čok*, près du foyer familial, de fleurs de bananier coupées, de légumes hachés, de patates, de navets, de bananes. Elles disposent ensuite quatre *čok* sur chacun des dix plateaux qui seront offerts par le *P'ia ko'n* à l'autel réservé aux divinités de la mine, dans la pièce commune. L'adjoint du docteur en *mantra* sortant du compartiment intérieur présente alors, à l'épouse du *P'ia ko'n*, des feuilles de bananier dans lesquelles il a inséré une partie des mets prélevés dans les dix bols du grand plateau avant le repas du *Ṃo mon*. Avec ces mets, quarante *čok* sont aussitôt fabriqués et répartis entre les dix plateaux. Une relation se trouve ainsi établie entre les dix plateaux et celui qui a été consacré aux divinités et aux *phi mon*, à l'intérieur du compartiment. L'épouse du *P'ia ko'n* place sur chacun des plateaux une assiette contenant un bol de sauce et une grande cuillère faite d'une moitié de petite noix de coco évidée, et emmanchée d'une tige de bambou. Le *Ṃo mon* sort à son tour du compartiment intérieur, tenant d'une main l'épervier qui coiffait la jarre et de l'autre dix *tàng* ou morceaux de liège enfilés sur une tige de bambou et censés représenter des boucles d'oreille. Il se dirige vers l'autel des divinités de la mine situé dans le coin ouest puis il pose l'épervier au pied de la colonne supportant l'autel. Sur chacun des côtés de l'autel en bambou tressé, il fixe cinq «boucles d'oreille»; ces ornements sont destinés aux divinités féminines: *Nang Kèu Hi Ḷuong, Nang Kang, Nang Ḷa S'òi, Nang Ḷà* et *Nang Phom Ñau.*

Son adjoint lui apporte deux plateaux: sur l'un reposent un morceau de cire et une pièce de monnaie ancienne, sur l'autre, des feuilles de bétel enduites de chaux, et des noix d'arec. Ces deux plateaux consacrés aux *devatā* étaient placés dans le compartiment intérieur lors du repas du *Ṃo mon*. Ils faisaient pendant à deux autres plateaux de composition identique qui seront offerts par la suite par le *Ṃo*. Il est à noter qu'avant le repas du *Ṃo mon*, ce dernier ne présenta aucun de ces plateaux aux *dévatā* ou à ses génies en direction de l'autel.

Le rituel d'offrande

Le *P'ia ko'n* s'assied face à l'autel des génies de la mine, lève le plateau contenant le morceau de cire à la hauteur du visage et récite la formule prononcée par le *Ṃo* lors de l'avertissement: «L'eau jaillit à flots joyeusement, ... etc.» Toutefois, après chacun des noms des grands génies, il ajoute: «Maintenant, voici le moment où nous observons les douze rites, les quinze traditions,[14] génies suprêmes, (*mŭkkhă t'ewada*) n'oubliez pas que c'est le jour du

[14] Dans le nord et moyen Laos, les textes énumèrent douze rites et quatorze traditions. La tradition supplémentaire concernerait, selon nos informateurs, la mine et le travail du fer.

sacrifice, (mù' sala) que c'est le moment des pronostics, pardonnez les fautes [rituelles] que nous pouvons faire, que les malheurs disparaissent au-delà de l'orée des rizières.»

Finalement, il énumère rapidement le nom des principaux génies protecteurs des environs: *Kău P'ê*, génie chtonien, seigneur du rocher *Ṃài S'ieng Ai* (dont l'éminence se dresse à dix kilomètres au nord-est de *Ḷat Bua*). Le seigneur *T'aù In Ḷo* du rocher *Thên* – au sud de *Ḷat Bua* –, *Nang K'ăm Dêng*, (qui serait une *nāgi*?); après chaque nom, il rappelle que le jour de la cérémonie est arrivé et il demande que les malheurs soient écartés. *Il se lève et place le plateau, à droite, sur l'autel. Ce rite porte le nom d'offrande «des honoraires aux Devatā»* (*k'ai devatā*).

Il se rassied et lève le second plateau, celui des chiques, en récitant la même formule, mais après chacun des noms des noms des génies, il ajoute la phrase traditionnelle que nous retrouvons du Nord au Sud Laos: «Je vous convie à venir chiquer le bétel qui parfumera votre bouche, le bétel qui parfumera votre gosier.» *Il place ensuite ce plateau à gauche sur l'autel. Ce rite porte le nom d'offrande de «la coupe de noix d'avec (Khăn ṃak) ou de la coupe d'hommage» (khăn somma).*

L'adjoint du *P'ia ko'n* aligne devant de docteur en *mantra* les dix plateaux de mets, une corbeille de riz gluant et une grande assiette. Le *Ṃo mon* place le premier plateau en face de l'autel, prend une boulette de riz gluant qu'il appuie rapidement à l'intérieur d'un des *čok*, pour l'enduire de mets, tout en commençant à réciter la même formule que pour l'offrande de chiques, mais après le nom de chacun des génies, il ajoute: «Venez manger!»

Après l'énumération de tous les génies, il murmure:
«kin lêu hăï soṅg k'á k'ang k'ang k'ăm lo ngo'n lo k'ăm čău p'ùn khwang hăï khwàng kai fà khà nok din nok don sam sip khà t'ang tăï ma s'úói ru'a ku'a sam sip khà t'ang nu'a ma s'uói ru'a ṃak p'ó'n khai kŭp tê mu'ang lăngka hăï lên ma hòi p'o'n khai khà mu'ang làn s'àng hăï lên ma h'om hăi cău ku yú ṃăn dăng ngám kău kwang hăï čău ku yú ṃăn sing (= dăng) k'ang ṃu thu'an hăï čău ku yu ṃăn sing (= dăng) khu'an s'aṅg k'ăm»

«Quand vous aurez mangé, envoyez-nous le prix du menton (*hăï soṅg k'á k'ang*: c'est-à-dire «soyez reconnaissant»)! Que le menton supporte les [princes du clan] Lo *Ngo'n*, du [clan] *Lo K'ăm* là-bas. Les événements néfastes, écartez-les jusqu'au ciel! Que les esclaves qui sont en dehors du royaume, que [*les*] trente esclaves du sud viennent [nous] apporter (littéralement: aider) des pirogues de sel! Que [les] trente serviteurs du nord viennent [nous] apporter (littéralement: aider) des pirogues de noix d'arec. Si on vend des «chapeaux coniques» (symbole de fraîcheur, d'où de bonheur) provenant de Ceylan, qu'ils viennent rapidement s'accrocher [chez nous!]. Si on vend des esclaves du *Mu'ang Laṅ S'aṅg*, qu'ils viennent rapidement se réunir [chez nous!]. Que nos maîtres (littéralement: mon maître) soient fermes comme les bois du cerf! Que nos maîtres (littéralement: mon maître) soient fermes comme le menton du sanglier, fermes comme le kraal des éléphants d'or».[15]

Dès qu'il a frotté la boulette sur un *čok*, il la dépose immédiatement dans la grande assiette, prend une pincée de riz gluant dans la corbeille, pétrit une seconde boulette qu'il presse sur un second *čok*, tout en continuant à réciter l'invocation. Vu la longueur de la formule et le nombre de *čok*, il ne peut se permettre en effet de la réciter pour chacun des *čok*. Quand il a

[15] La mention des clans est infiniment précieuse car elle confirme le lien entre les P'uon et les chefferies t'ăi (Cf *La fête du t'at à S'ieng Khwang, Artibus Asiae* V XXIV 3/4, p. 197, note 6). Les autres phrases par contre se retrouvent dans beaucoup de formules du rappel des âmes du nord et sud Laos, ce qui atteste que le village de *Bó Mon*, loin d'être isolé, est un centre d'échanges important.

passé des boulettes sur tous les *čok* du plateau et que toutes ces boulettes sont déposées dans la grande assiette, il puise, avec la cuillère en noix de coco, la sauce contenue dans l'assiette spéciale placée sur le plateau, et il répand cette sauce sur toutes les boulettes. L'adjoint débarrasse le *Mo mon* de ce plateau et avance le second plateau. Le *P'ia ko'n* accomplit les mêmes rites sur chacun des neuf autres plateaux. Pendant ce temps, l'adjoint, aidé du *P'ia ko'n*, dipose sur le sol, entre l'autel des génies de la mine et celui consacré au bouddha, deux jarres préparées, l'une par la femme du *Mo mon*, l'autre par celle du *Mo*, lors de l'ouverture des greniers à riz. Pourquoi ces deux jarres qui sont dédiées aux génies de la mine doivent-elles jouxter l'autel du Bouddha? Selon l'auxiliaire, la raison en est fort simple: des rites de pronostics clôtureront la cérémonie, or ces pronostics seront portés à l'aide de cierges qui reposent actuellement sur l'autel du Bouddha. Le *P'ia ko'n* place la grande assiette contenant toutes les boulettes de riz entre les deux jarres dénommées: «*hăi tòn hăi p'i*», c'est-à-dire «première jarre – grosse jarre». Il allume un cierge sur un des chalumeaux de chacune des deux jarres et il trempe alternativement dans les deux jarres, en commençant par la première, une baguette qu'il secoue ensuite au-dessus de l'assiette pour asperger celle-ci d'alcool. Il prononce la même formule que pour l'offfrande des honoraires aux dévatā, en ajoutant seulement après le nom de chacun des génies: «Venez vous désaltérer». Il repose ensuite l'assiette sur l'autel des dévatā. Ce rite porte le nom d'«offrande de mets, aspersion de l'alcool».

Pronostics

Il prend ensuite des cierges de cinq centimètres de long – formés de deux bouts de cierges de deux centimètres et demi chacun et qui sont accolés – dans un panier posé sur l'autel du Bouddha. Ces cierges ont été préparés par son épouse durant l'après-midi. Il allume le premier cierge dédié au gouverneur de la province (čău khweng) et le fixe sur une barre en bois disposée sous l'autel. Il récite alors toute la liste des génies, à commencer par le Prince «fer épais», et ajoute: «Je demande que cela brûle jusqu'au bout du porte-bougies, jusqu'à la barre transversale du porte-bougies (*kho hăï măï čăm rong čăm rau*), sinon que le cierge s'éjecte (*hăï dit hăi dien*). Je demande que les *devatā* nous livrent les pronostics pour tirer de leur doute (*tăt k'wam sieńg songka*) les notabilités du village et les gens du peuple qui sont sourds et aveugles (*hu là ta dai*).»

Il observe ensuite attentivement la combustion du cierge. Si la flamme de la première fraction se communique à la seconde, le Prince de *S'ieng Khwang* ne doit nourrir aucune crainte. Si la flamme se communique, mais si ensuite le cierge du dessus se recourbe, quelques dangers menaceront le Prince et sa famille au cours de l'année. Si la flamme ne se communique pas et si les deux fractions se séparent, le présage est absolument néfaste.

Le *P'ia ko'n* allume ensuite un second cierge dédié au chef du *Mu'ang* et exécute ensuite le même rite, Il allume un troisième cierge pour le chef de la circonscription (*tasêng*), puis un quatrième pour la population.

Réception du Mo

A ce moment, des clameurs retentissent. Des éclaireurs, postés à l'orée du village, signalent par ces cris que le *Mo*, son adjoint et leurs épouses descendus du rocher «fleur» sont

en vue. Un groupe de paysans armés de fusils, portant des nattes, des bouteilles d'alcool, des coupes de chiques, vont au devant du personnel sacré qu'ils accueillent près de la première forge sise à l'entrée du village. Les nattes sont déposées sous l'appentis de la forge; les épouses du *Ṃo* et de son auxiliaire déposent alors leur charge: quatre paniers contenant des petits paquets de viande grillée. Le *Ṃo* et son adjoint s'assoient sur une des nattes à droite, jambes croisées, les deux femmes sur l'autre, à gauche. On leur offre de l'alcool, des chiques. Un délégué des paysans-forgerons interroge alors le *Ṃo* sur les pronostics portés là-haut, lors de son arrivée au rocher «fleur», avant l'accomplissement des rites. On distingue, en effet, plusieurs catégories de pronostics: ceux qui sont portés dans le village, dans la maison du *P'ia ko'n* et ceux qui sont déchiffrés par le *Mo*. Les pronostics tirés par le *Ṃo* sont de trois sortes: ceux qu'ils portent en examinant le lieu où furent accomplis les rites de l'année précédente, ceux-là seuls sont révélés au délégué des paysans, ceux qu'il porte lors de l'offrande de la tête de porc aux divinités de la mine et dont il ne fera part qu'au *P'ia ko'n*; enfin les pronostics déchiffrés le trosième jour après l'accomplissement des rites. Comme ces trois sortes de pronostics sont liés aux rites secrets exécutés par le *Ṃo* au rocher «fleur», nous décrirons tout d'abord ces rites tels qu'ils nous furent «dévoilés» par le *Ṃo* et son adjoint interrogés séparément.

Les rites extra muros

Quand ils atteignent le plateau qui domine le rocher «fleur», le *Ṃo* examine les vestiges du feu allumé l'année précédente. Si le foyer est envahi par les fourmis noires, c'est signe que dans l'année on vendra beaucoup d'objets fabriqués avec le fer de la mine; s'il est envahi par les termites, on vendra beaucoup de minerai; s'il est par contre déserté, aucun commerce n'est à espérer.

Les serviteurs du *Ṃo*, après cet examen, allument alors un nouveau feu, à l'emplacement même du précédent, en direction du nord-est, cette orientation étant bénéfique. Ils dépècent la tête de porc ainsi qui les quartiers de l'animal et font bouillir une partie des chairs; l'autre est mise à griller. L'adjoint du *Ṃo*, son épouse, aidés de la femme du *Ṃo*, préparent ensuite cinq plateaux rectangulaires en bambou tressé.[16]

Dans chacun des plateaux, ils placent des *čok* de viande grillée, de viande bouillie, de saumure, de sang cru, de sel, de navets, de tubercules, de canne à sucre, de bananes, de fleurs de bananier. Pour chaque espèce de mets, on compte quatre *čok*. Le *Ṃo* dispose alors les plateaux en ligne du Nord au Sud.

Tout au près du foyer, il fait enserrer entre deux piquets le plateau dédié à *Nang Kều Hı Ḷuong*, l'épouse du Prince «fer-épais». Ce plateau représente, pour la lecture des pronostics, le gouverneur de la province. Le second, placé immédiatement derrière, est dédié à *Nang Kang*, le troisième à *Nang Ḷa S'oi*, le quatrième à *Nang Ḷà*, le dernier *à Nang Phom N̄au*. Tous ces plateaux sont enserrés entre des piquets, de façon à les mettre à l'abri des insectes. Sur le plan symbolique, le second représente le chef du *mu'ang*, le troisième, le chef de la circonscription (*tasêng*), le quatrième, la population. Le dernier dédié au génie d'un puits désaffecté ne peut être mis en rapport avec aucune personnalité vivante. Près du plateau

[16] Pour la fabrication de ces plateaux, ils doivent se servir obligatoirement des bambous avec lesquels ils ont transporté le porc et les aliments.

consacré à *Nang Ḷuong*, à gauche, l'adjoint place à côté l'une de l'autre, deux jarres préparées au troisième mois par l'épouse de *Ṃo* et celle du *P'ia ko'n*. La première est considérée comme la jarre du *Ṃo* l'autre comme celle du *P'ia ko'n* . N'oublions pas en effet que les rites accomplis près de la mine sont des rites secrets auxquels ne saurait assister le *P'ia ko'n*, même si ce dernier par ses *mantra*, ses génies auxiliaires assure l'efficacité de la cérémonie. Rien d'étonnant donc qu'à la mine le *Ṃo* l'emporte sur le *P'ia ko'n* d'où cette disposition des jarres qui renversant l'ordre hiérarchique – observé dans la demeure du *P'ia ko'n* – assure la priorité au *Ṃo*.

Pendant ce temps, le *Ṃo* étale à quelques mètres au Nord du foyer, la chemise que lui a remis le gouverneur de la province. Cette chemise est celle que portait le Prince, le septième jour au matin avant que le *Ṃo* ne monte au rocher «fleur». Le *Ṃo* la lui demanda, fort simplement, en lui présentant une coupe de chiques. Notons que cette chemise n'a rien de spécial. Il s'agit d'une chemise ordinaire. Seul le fait que le prince la porte sur lui avant de la remettre au *Ṃo* assure son caractère sacré: collant à sa peau, elle constitue une «appartenance» du gouverneur de la province. Habituellement, quand le Prince réside à *S'ieng Khwang* et que le village est obligé de lui adresser, avant le premier jour de la lune croissante, un envoyé, ce messager offre une coupe de chiques au gouverneur qui lui remet sa chemise dans une coupe en argent. De retour à *Bàn Bó Mon*, le messager apporte la coupe chez le *Ṃo*. Tout le personnel sacré et les notabilités du village se réunissent chez le *Ṃo*, où un «docteur en voeux» (*Ṃo k'on*) récite la formule du *basi* devant la coupe placée dans un grand plateau qui comporte toutes les offrandes du plateau de *basi* réservé aux grands dignitaires. Le *Ṃo k'on* lie ensuite avec des fils de coton les poignets du *Ṃo*, du *P'ia ko'n* et de leurs adjoints. Là encore, la priorité est donnée au *Ṃo*, ce qui est normal puisque c'est lui qui étendra la chemise près du rocher «fleur». La coupe est placée ensuite sur l'autel du *Ṃo* réservé aux *devatā*.

Après avoir étendu la chemise, le *Ṃo* se dirige vers le plateau consacré à *Nang Kều Hi Ḷuong*. Il offre un «K'ai Devatā» puis une coupe de feuilles de bétel et de noix d'arec en accomplissant le même rituel que le *P'ia ko'n*. Il repose les deux coupes à droite et à gauche du plateau, ouvre ensuite une corbeille à riz, prend de la main gauche la lance que lui tend son adjoint, frotte légèrement des boulettes de riz sur chacun des *čok* du plateau en récitant la formule prononcée par le *P'ia ko'n* pour inviter tous les *devatā* de la mine à goûter aux mets. Si les plateaux sont consacrés aux divinités féminines, ceci tient au fait qu'elles sont, comme nous l'avons indiqué, considérées comme les ménagères du foyer. Elles constituent l'élément stable du couple, les génies mâles se déplaçant du puits en puits pour les inspecter. Mais lors de l'invitation, il convient de convier également les génies mâles, car ce ne sont point sur les divinités féminines considérées séparément que repose l'abondance – on pourrait dire la fertilité de la mine – mais sur l'union des couples même si en fait un des génies secondaires fait figure dans la liste de célibataire.

Le *Ṃo* après avoir fait ainsi le *čầm*, c'est-à-dire frotté les *čok* de chacun des plateaux, remet la lance à son adjoint et dépose les boulettes et quelques parcelles prises dans les *čok* sur une feuille de bananier qu'il place entre les deux jarres. Plongeant alors un bambou dans les jarres – en commençant par la sienne – il asperge les boulettes et parcelles en récitant la formule de «l'aspersion de l'alcool», prononcée par le *P'ia ko'n* après l'offrande de mets aux *devatạ*. Les rites accomplis près de la mine ressemblent donc fort à ceux accomplis par le *P'ia ko'n*. Après l'aspersion d'alcool, l'adjoint du *Ṃo* fixe solidement au moyen de lianes, la tête décharnée du

porc sur le plateau de *Nang Kèu Hi Ḷuong*. Le *Ṃo* place la feuille de bananier, sur laquelle reposent les boulettes, près du plateau, fiche la lance sur le sol et s'accroupissant, mais jointes, le regard en direction de la chemise, il récite: «Que le village puisse vivre heureux, en paix, que les présages ne se fassent pas attendre».

Pendant une heure, il observe alors attentivement la chemise du Prince. Si un insecte ou un oiseau se posent sur cette chemise, le Prince tombera malade et le pays connaîtra des troubles. Si deux oiseaux, l'un venant de l'est, l'autre de l'ouest,[17] passent au-dessus de la chemise, mais sans se poser, cela signifie que le Prince et la province échapperont à un danger venant de ces deux directions.

Retour du Ṃo et rites chez le P'ia ko'n

Après lecture des présages dont il fera part au *P'ia ko'n*, le *Ṃo* reprend la chemise qu'il met dans la coupe en argent et en compagnie de son adjoint et des femmes, il regagne le village. Après avoir révélé les pronostics portant sur la présence des fourmis et des termites, le *Ṃo*, son adjoint et leurs épouses sont invités à se restaurer chez le *P'ia ko'n*. Dès qu'il se lève de la natte, les habitants l'assaillent et font le simulacre de lui boucher l'anus avec du foin, tandis que les enfants dérobent dans ses poches quelques cornets de viande grillée, symboles d'abondance, qu'ils remplacent par des feuilles vertes, signe de renouveau.

Chez le *P'ia ko'n*, après le repas pris en commun avec ce dernier, le *Ṃo* accomplit à l'autel des *devatā* les rites exécutés précédemment par le *P'ia ko'n*, c'est-à-dire l'offrande d'honoraires, l'offrande de chiques – avec les deux plateaux demeurés dans le compartiment intérieur et que lui remet l'adjoint du Ṃo mon – celle de mets (il n'y a que cinq plateaux, le nombre même de plateaux offerts à la mine) puis l'aspersion d'alcool, mais il n'allume aucun cierge pour le *siéng t'ien*, c'est-à-dire pour la lecture des pronostics au moyen de cierges, ce qui est normal puisqu'il a déchiffré les présages près de la mine. Quand il a placé l'assiette de boulettes de riz sur l'autel, la femme du *P'ia ko'n* apporte une cuvette d'eau et une écope en bambou. Le *P'ia ko'n* invite le *Ṃo* et les deux assistants à boire l'alcool des deux jarres placées entre l'autel des *devatā* et celui du Bouddha. Le rite est le même pour chacune des jarres. Le personnel se groupe dans l'ordre suivant: le *P'ia ko'n* et son adjoint devant la première jarre font face au *Ṃo* et à l'auxiliaire assis devant la seconde. Un des jeunes gens qui faisait partie des «messagers», tenant un rameau feuillu en main, crie: «Allez, buvez!». Au même instant, tous les membres du personnel sacré tirent chacun sur leur chalumeau, l'ordre hiérarchique pour la dégustation n'est plus respecté, ce qui importe en effet c'est d'obtenir une communion intime de tout le groupe chargé du rituel. Après cette lampée, ils s'arrêtent. Le «messager» observe un temps d'arrêt, puis crie à nouveau: «Allez, buvez!». Quand ils ont bu ainsi trois fois, le messager puise avec l'écope dans la cuvette d'eau et il asperge le *P'ia ko'n*, le *Ṃo* et les adjoints pour que la pluie tombe au sixième mois, avant les premiers labours.

Claustration du P'ia ko'n

Après ces rites, durant trois jours, les habitants du village ne peuvent reprendre une activité normale et ils doivent observer la continence sexuelle. Le *P'ia ko'n* qui a conservé son

[17] Le fait que seuls ces deux points cardinaux soient pris en considération atteste la survivance d'une crainte ancienne: le danger viêtnamien et siamois.

costume d'apparat demeure cloîtré dans sa pièce intérieure. Il y dort seul sur une natte sous laquelle reposent marteaux et pinces et son adjoint est chargé de lui apporter ses repas. Durant toute cette période, le *P'ia ko'n* doit garder le silence car il entre dans un temps sacré inauguré par les formules qu'il a prononcées lors de l'offrande aux *devatā*; toute parole commune risquerait donc de désacraliser cette période. S'il parlait, dit-on, le village dont il a la garde échapperait à la protection de génies. D'autre part, en gardant le silence, il maintient un état de tension comme s'il captait à distance et concentrait sur la mine les ultimes présages que le *Ṃo* interprétera le dixième jour de la lune croissante.

Ultimes pronostics et ultimes offrandes

Le dixième jour, le *Ṃo* et son adjoint grimpent jusqu'au rocher «fleur». Ils se dirigent immédiatement vers le plateau de *Nang Kêu Hi Ḷuong* et en examinent le contenu. Si le bord du plateau est cassé, le *Ṃo* infère que le pays subira des troubles et que la vie du gouverneur de la province est menacée. Si la tête de porc ne repose plus sur le plateau, le gouverneur sera déplacé; si les *čok* ont glissé à travers les interstices du plateau, le Prince tombera malade. Le *Ṃo* examine ensuite les autres plateaux qui sont consacrés au chef du *Mu'ang* et au chef de circonscription. Le dernier qui représente la population retient longuement son attention. Si les *čok* de ce plateau ont été déplacés, c'est signe qu'il y aura exode; si les *čok* sont regroupés autre part, il y aura émigration, puis fixation en un autre lieu. Si les *čok* sont aplatis, cela indique que des épidémies décimeront la population. Le *Ṃo* examine ensuite le niveau des deux jarres. Si la jarre du *Ṃo* a baissé de niveau, il ne pleuvra pas aux dixième et onzième mois; si le niveau de la jarre du *P'ia ko'n* a diminué, il ne pleuvra pas au sixième mois, c'est-à-dire avant les labours. Les présages étudiés, le *Ṃo* et son adjoint vont directement chez le *P'ia ko'n*, qui tenant compte de tous les pronostics antérieurs, fait alors un bilan de la situation qu'il expose un Prince et au chef de province ou, en leur absence, au tasêng qui en fait part à la population. La chemise est remise au Prince dans la coupe d'argent que le *Ṃo* après lecture des premiers présages avait placée dans sa demeure, mais sur l'autel du Bouddha. Si le Prince est à *S'ieng Khwang*, un messager est chargé de la porter jusqu'à la ville. Pendant que le *P'ia ko'n* allume deux cierges sur l'autel dans le compartiment intérieur, marmonne une formule pour remercier ses génies et se déshabille, le *Ṃo* regagne sa demeure. Il place sous l'autel consacré aux *devatā* deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, quelques *čok* de mets – le nombre n'est pas fixe – deux plateaux contenant l'un un morceau de cire, l'autre des feuilles de bétel et une bouteille d'alcool. Il fait «l'offrande des honoraires,» des chiques, des mets en remerciant les devatā d'avoir communiqué les présages. Il dépose l'assiette des *čok* aspergés avec l'alcool de la bouteille sur l'autel. Que les présages soient fastes ou néfastes, le *Ṃo* est tenu d'accomplir cet ultime rite d'offrande aux devatā, toutefois si les présages révélés sont néfastes – ce qui arriva, dit-on, lors de l'invasion de *S'ieng Khwang* par les Pathet Lau en 1953 –le *P'ia ko'n* et le *Ṃo* demandent d'abord au chef de la pagode d'accomplir le rite spécial du *sia k'ǒ* pour écarter les calamités annoncées.

Le lendemain, onzième jour de la lune croissante, la mine est considérée comme désacralisée, les travaux d'extraction commencent.[18]

[18] Au sixième mois pour la fermeture de la mine, le *Ṃo* se contente de monter sur le rocher «fleur». Il offre aux génies dont il invoque les noms une coupe de chiques. Il les remercie d'avoir accordé aux habitants l'acier et la fonte, et [la broche] du rouet. «Maintenant nous en avons eu suffisamment, nous demandons de cesser le travail (*kho yá kho s'ău*)».

Explication de la cérémonie

Si étrange qu'elle puisse paraître aux profanes, la cérémonie d'ouverture de la mine n'apprend rien aux lecteurs de Sébillot, de Cline, de Bachelard et d'Eliade.[19] Tous ces rites, croyances, tabous, se retrouvent en effet dans le folklore minier de tous les pays. Nous nous bornerons donc à rappeler les principaux thèmes dégagés par Eliade dans son ouvrage intitulé *Forgerons et alchimistes*.

Thème du héros civilisateur

Selon cet auteur, «on ne découvre pas facilement une mine ou un nouveau filon: il appartient aux dieux et aux êtres divins de révéler leurs emplacements ou d'enseigner aux humains l'exploitation de leur contenu» (*op. cit.*, p. 57). Le fer, en particulier, même s'il n'est pas tombé de la voûte céleste, mais est extrait des entrailles de la terre, est chargé de puissance sacrée, «il n'appartient pas à l'Univers familier, il est en rapport avec l'au-delà» (*op. cit.*, p. 26–27). Il est donc normal que sa découverte rappelle cette «époque fabuleuse où vivaient des hommes doués de facultés et de pouvoirs extraordinaires». A *Bàn Bo Mon*, l'emplacement de la mine est effectivement révélé par un héros civilisateur, le Prince «Fer-épais» qui, après sa mort, est révéré comme le génie de tous les gisements. Si le fer ne vient pas de l'au-delà, sa découverte ne s'opère toutefois qu'après la quête du héros dans un pays lointain, situé au-delà des monts, voire même au-delà de la mer. C'est au retour seulement que «Fer-épais» divulgue à ses concitoyens l'existence de la mine. Pourquoi ne l'a-t-il point décelée et signalée plus tôt? Le lieu était pur, exempt de toutes souillures, comme doit l'être tout puits minier; les habitants étaient pratiquement chastes, comme doivent l'être tous ceux qui se livrent à l'extraction du minerai (*op. cit.*, p. 60). Or tout se passe comme si le héros ne découvrait la pureté de ses concitoyens qu'après une longue recherche qui permet d'assouvir, puis d'assagir ses tendances sexuelles.

Monde sexualisé

Nous retrouvons ici le second thème développé par Eliade: le monde des métaux est un monde sexualisé. Au départ, le héros est en proie aux souffrances d'une sexualité non apaisée. Il ne peut trouver de partenaire à sa taille. Tout acte sexuel est pour lui cause de souffrance. Il voyage donc au loin, jusqu'à ce qu'il trouve la femme au grand vagin qui capte avec son sexe les poissons dans les chutes de Mêkhong. Autrement dit, le vagin de *Nang Kều Hi Ḷuong* est une sorte de nasse; or, les rites de construction qui accordent une grande importance à cet instrument de pêche – une nasse orne l'un des deux pilotis sacrés de la maison – font de celui-ci un symbole d'abondance. Si l'on note en outre qu'à *Bân Bó Mon*, les paniers où s'effectue la fonte portent le nom de *sòng* (*khòng* en laotien de Vientiane), terme qui désigne précisément les viviers, les paniers à poissons, on peut se demander dans quelle mesure, jadis, le *sòng* ne rappelait pas la vulve de *Nang Kều Hi Ḷuong*.(?) Le minerai

[19] P. Sebillot: *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples*, Paris, 1894.

W. Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, Londres, 1937.

G. Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, 1948

M. Eliade: *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956.

pourrait ainsi être considéré comme un fœtus, comme un embryon qui «murit dans les ténèbres telluriques et qui est extrait du vagin de la Terre-mère» (*op. cit.*, p. 43). Ce n'est là évidemment qu'une hypothèse précaire, car de nos jours aucun informateur n'établit le moindre rapport entre le *sòng* et le sexe de l'épouse de «Fer-épais».

Une fois qu'il a trouvé l'apaisement des sens, le héros retourne à son village natal et tout le long du parcours, ce qu'il réclame des autres c'est le contrôle de leur sexualité. Toute parole obscène le blesse, toute conduite débridée lui fait horreur. Il ne fera profiter de ses connaissances que ceux qui sont capables de s'imposer une certaine continence. La découverte des puits est ainsi liée à une hypersexualité dominée, à une sexualité socialisée et non point libidineuse, selon la terminologie du sociologue Bastide. D'où ces règles matrimoniales – on notera l'importance du couple parmi le personnel sacré lors de la cérémonie d'ouverture de la mine –, ces tabous que nous retrouvons dans le monde entier liés à l'extraction du minerai ou à la fonte des métaux, comme si toutes les énergies sexuelles des ouvriers devaient être réservées pour assurer magiquement le succés de l'opération (*op. cit.*, p. 63).

«Seule, la contrainte sur le plan psycho-physiologique, l'arrêt à volonté du semen permettent de réaliser la maturité du minéral ou la pureté du métal» (*op. cit., p. 127).*

Monde végétal

La mine dont l'emplacement est révélé par un héros géniteur capable de contrôler sa sexualité est en rapport avec le monde végétal. Tel est le troisième thème relevé par Eliade, que nous retrouvons dans la légende de *Bàn Bó Mon*. Le Prince «Fer-épais» aurait introduit, en effet, la plantation du mûrier (et ipso facto, la fabrication de la soie) et indiqué comment faire fructifier les récoltes des potagers en insérant des graines dans le foyer. Au village de *Hin Pên*, on lui offre des légumes et chaque année ce village est mis à contribution lors de l'ouverture de la mine. Si les formules récitées par le *P'ia ko'n* et le *Ṃo* ne mentionnent explicitement aucune analogie entre le fer et le riz, cette analogie existe cependant. Les jarres utilisées ont toutes été préparées le jour même de l'ouverture des greniers à riz. C'est près du grenier du *P'ia ko'n* que la tête de porc et une partie des chairs sont d'abord déposées. C'est en ce lieu que le *Ṃo* et le *Ṃo mon* boivent à la jarre, en présence de la population, établissant ainsi une participation entre ce grenier à riz jouant le rôle d'archétype et les puits, de façon à assurer la prospérité générale. C'est ce rapport entre la fécondité de la mine et la fertilité des champs qui permet peut-être de comprendre cette agression rituelle à laquelle se livrent les paysans sur la personne du *Ṃo* quand il revient de la mine, et dont nul informateur n'a pu nous livrer l'explication. Par cette obstruction symbolique, tout se passe comme si – du moins peut-on le supposer – on transformait le *Ṃo* en cette «loutre qui n'a pas d'anus», que l'on cite au troisième mois pour indiquer que désormais on peut puiser dans le grenier autant que l'on voudra, le niveau ne saurait diminuer. D'autre part, vu le lien entre le sacrificateur et la victime, le *Ṃo* est rituellement démembré et régénéré.

Collaboration entre le Ṃo et le P'ia ko'n

Après le monde végétal, nous passons directement au quatrième thème mentionné par Eliade (*op. cit.*, p. 81 sq): la solidarité existant dans tous les rites d'extraction ou de fusion entre «ces maîtres du feu» que sont le forgeron et le prêtre de la plus ancienne religion, le

chaman. Tous les deux collaborent au succès de l'opération, mais cette collaboration se double parfois d'une rivalité, le forgeron pouvant dans la hiérarchie l'emporter sur le chaman, puisque selon certains mythes, c'est lui qui forge le corps du chaman pour qu'il acquière des pouvoirs spéciaux. A *Bàn Bó Mon*, quoique le *Mo* ne puisse être considéré réellement comme un représentant des forgerons puisqu'il n'existe pas de forgerons spécialisés, lui seul, et son adjoint, accomplissent les rites aux abords de la mine, rites secrets auxquels le *P'ia ko'n* ne saurait assister. D'autre part, c'est lui qui dès le premier jour avertit les *devatā*. Quant au *Mo mon*, forgeron comme tous les paysans du village, il est avant tout, grâce à ses *mantra*, à ses pouvoirs extraordinaires, guérisseur. Dans la hiérarchie, il vient avant le *Mo* et sa puissance doit être renforcée au contact du fer forgé: enclume, marteaux – provenant de sa propre forge et non de celle du *Mo* – qui lui permet de devenir dur comme le fer. Dans la pièce intérieure de sa demeure réservée à ses génies – retraite secrète, matrice où l'initié pénètre pour refaire sa nature (véritable) et la plénitude de son lot de vie (R. Stein, cité par Eliade, p. 124) – le *P'ia ko'n* «travaille sur lui-même», il se concentre, se surcit, se «blinde», ce faisant il agit par l'intermédiaire de ses *phi mon* sur l'ordre de la nature et symboliquement, pourrait-on dire, sur le minerai dans les profondeurs de la mine.

Le succès du rituel dépend donc en grande partie de lui, puisqu'en observant la continence sexuelle, en gardant le silence, en évitant toute déperdition inutile de souffle, il agit comme un yogi, active la maturité du minerai, maintient le temps sacré, écarte du rocher «fleur» les influences maléfiques, tout en attirant les signes fastes que déchiffre le *Mo*. La jarre qui lui est réservée près du plateau de *Nang Kèu Hi Luong* atteste d'ailleurs l'importance de sa fonction pour la lecture des présages concernant la pluie, ce qui contribue à prouver les liens existant entre la mine et le monde végétal. Si de sa demeure, le *Mo mon* supervise ainsi toute la cérémonie, de son côté le *Mo* auquel le *P'ia ko'n* a remis sa lance, lui déléguant ainsi ses pouvoirs, collabore si étroitement avec le *Mo mon* qu'il doit, au retour de la mine, parachever dans la maison du *P'ia ko'n* les rites exécutés par ce dernier en l'honneur des génies gardiens des puits, ce faisant il scelle l'union du monde extérieur (l'orifice des puits au plus exactement sa vicinité où se déchiffrent les présages) et du monde souterrain (que symbolise la proximité du compartiment intérieur, «autre» du *P'ia ko'n*), d'où l'intrication des rites chargés d'assurer *l'emboitement, la fermeture de ces deux parties de l'univers*, de façon à obtenir, juste avant l'ouverture de la mine et l'extraction du minerai, *un monde clos chargé de richesses*. L'obtention d'un monde clos prohibe évidemment toute rivalité déclarée-qui risquerait de fissurer ce microcosme – entre le *P'ia ko'n* et le *Mo*. Mais si la rivalité soulignée par Eliade ne joue point entre les servants du culte, elle existe cependant plus ou moins larvée à un autre niveau: celui des génies.

Rivalité entre les génies de la mine et ceux du P'ia ko'n

Le docteur en *mantra* invite le Prince «Fer-épais» et les autres esprits, mais avant de rendre un culte aux divinités de la mine, il mange à part dans la pièce réservée à ses génies pour ne pas faire perdre la face à ces derniers. Il s'assied sur les outils provenant de sa forge pour se durcir, mais selon son optique, ce durcissement n'a point pour but de faire croître le minerai, mais de «blinder» ses génies pour qu'ils ne soient point inférieurs aux génies des puits. Il y a donc lutte de prestige entre les deux catégories de divinités.

Le sacrifice

Reste le thème du sacrifice sur lequel nous concluerons. Si le sacrifice d'un animal à la forge, aux fourneaux, lors de la fusion, se retrouve comme l'a noté Eliade (*op. cit*, p. 64) dans de nombreux pays, la désacralisation d'une mine exige également un sacrifice. Après une période d'exploitation intense, on laisse la mine se reposer; pour qu'elle engendre à nouveau, il faut l'«animer», d'où ce *liaṅg*, cette offrande de mets aux génies des puits. A *Samnu'a* on sacrifie un buffle avant l'exploitation des mines de soufre et la chair est disposée aux orients pour sustanter tous les génies. A *Bàn Bó*, dans le Moyen Laos, au quatrième mois, *Čàù P'a Satt'ong*, le génie des mines de sel, reçoit deux porcs, un noir et un blanc.[20] Selon la croyance locale que nous avons recueillie en ce lieu, les puits doivent être nourris (*Liàng Sàng Liàng Se*), autrement la nappe de sel s'épuiserait.

Si à *Bàn Bó Mon*, le sacrifice du porc a pour fonction d'accélérer la maturation du minerai – ce que semble indiquer le rôle joué par le *P'ia ko'n* – il a également pour but de porter des pronostics qui concernent non seulement la fécondité de la mine et l'importance des pluies dont dépend la fertilité des rizières, mais également la prospérité de toute la province. Le fer étant une des principales richesses du Trân-ninh, on comprend que *Bàn Bó Mon* soit un des pôles sacrés de l'ex-royaume *p'uon*. D'où le lien étroit existant entre cette localité et *S'ieng Khwang*, l'ex-capitale.

A *S'ieng Khwang*, au sixième mois, lors du sacrifice du buffle, le prince est tenu par la tradition de disposer à l'intérieur de «l'autel des Ṃo,» l'autel du *Mu'ang* central (*Ho Ṃo-Ho*

[20] Cette cérémonie a lieu en fait après les rites d'ouverture, un jour «*mu'huang*» (il y a trois jours «*mu'huang*» dans un mois). Le premier jour porte le nom de *pat mak* (suspendre les noix d'arec) car dans le nord Laos et quelques régions du moyen Laos, quand on avertit les génies pour les convier à l'offrande de mets (*liàng*) on accroche des ligatures de noix d'arec aux extrémités du reposoir. Mais à *Bàn Ko'n*, lors du sacrifice du porc on ne suspend aucune ligature.

Le *čǎm* assisté de son adjoint, le *khun san* (magistrat), se rend au *Ho* en fin d'après-midi et prévient les génies de la mine de sel: *Čǎu P'ǎ Satt'ong, P'ia Ong* et *P'ia O*, que le *liàng* (ou offrande de mets) aura lieu le lendemain. Autrefois le *čǎm*, le *khun san* et les villageois allaient ensuite chez la médium. Précédé d'un sonneur de gong, le *čǎm* portait une coupe d'invitation dans laquelle il avait placé le «cierge d'or» et le «cierge d'argent» qui ornent l'autel (ces cierges un peu plus gros que les cierges ordinaires sont entourés de papier doré ou argenté et consacrés aux grandes divinités).

Depuis que le *čǎm* et la médium se sont brouillés – pour des questions qui n'ont aucun rapport avec le culte – la procession des cierges s'arrête non plus chez la médium mais devant l'autel temporaire où le troisième jour de la lune croissante du troisième mois, les grands génies assistent au jeu de la balle de rotin (Cf. notre article: *Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Bàn Bó in BEFEO*, 1956)

Le *čǎm* verse dans la coupe d'invitation le contenu d'une coupe dite «de réception» qui provient de sa maison et qui a été placée par un des ses parents avant l'arrivée de la procession dans l'autel temporaire. Autrefois, quand la procession arrivait chez la médium, celle-ci remettait au *čǎm* sa propre coupe de réception dont le contenu était versé dans la coupe d'invitation que la médium plaçait pendant une demi-heure sur son autel avant de la remettre au *čǎm* qui regagnait le grand autel des génies. On voit donc comment s'est restructurée la cérémonie après le heurt qui aboutit à l'éviction pure et simple de la médium: l'autel temporaire a été substitué à la maison de la médium et la coupe de réception a été offerte par le *čǎm* qui joue un rôle prépondérant.

La procession regagne ensuite le grand autel et les offrandes sont placées sur le reposoir. Le deuxième jour, deux porcs, un blanc et un noir, sont égorgés sans aucun rite. Le *čǎm* offre dans le grand autel quatre plateaux de mets: sang de porc et chairs grillées ou bouillies et deux plateaux de dessert.

Dans deux petits autels temporaires consacrés aux génies subalternes et érigés de chaque côté du *Ho*, il place ensuite quatre *čok* de mets et de dessert. Il suspend en l'honneur des génies quatre couronnes de fleurs sur un poteau – reste d'un échafaudage – qui domine les deux plus anciens puits, il asperge le poteau d'alcool en déclarant qu'il vient «nourrir les puits selon les rites, la tradition» et il demande à ce que la production de sel soit abondante.

S'ieng Khwang) sur le reposoir des monarques *Thên*, ancêtres de son clan, sa veste considérée comme une de ses appartenances. Collaborant ainsi avec le *Mo*, il réunit autour de la souche royale toutes les énergies spirituelles de l'ex-royaume, toutes ces devatā protectrices des «*Mu'ang* extérieurs», des villages auxquelles est consacré un second reposoir. Il faut en effet que tous les génies gardiens des *Mu'ang* extérieurs, des plus lointaines localités soient groupés autour des *Thên* protecteurs du *Mu'ang* primordial créé par *Čet Ču'ang*, le premier roi *p'uon*, pour que l'ordre règne dans toute la province. L'union ainsi établie, les forces de la nature sont réactivées, des pluies régulières arrosent les champs, le pays connaît la prospérité.

On comprend maintenant le rôle éminent que joue «l'appartenance» du Prince dans la cérémonie de *Bàn Bó Mon*. C'est elle qui établit un lien avec le *Mu'ang* central, lien si fondamental que sans lui, les rites perdraient toute valeur. Il suffit que la chemise de *Čău Sai K'ăm*, soit disposée sur le sommet de la mine, devant les plateaux réservés au Prince, au *Čău Mu'ang*, au chef de canton, pour que se dessine pour ainsi dire, en miniature, sur cette table rocheuse, non seulement la carte administrative de l'ex-royaume, mais aussi le plan religieux: d'un côté les monarques *thên*, protecteurs de l'ex-capitale, de l'autre les divinités gardiennes de *Bàn Bó Mon* et des environs. En concédant chaque année une de leurs appartenances, moyennant un tribut symbolique, les descendants des rois de *S'ieng Khwang* ont étendu jusqu'à *Bàn Bó Mon*, et cela pendant des siècles, le pouvoir de leurs dieux du sol personnel et contribué ainsi à la fécondité de la mine, à la fertilité des champs, à la prospérité de la contrée. C'est ce qui explique que même en période de troubles, quand *Bàn Bó Mon* était complètement isolé du reste de la province, des émissaires étaient obligés d'aller prier le descendant des anciens rois *p'uon* de bien vouloir leur prêter un simple vêtement dont la présence seule suffisait à assurer une participation avec le *Mu'ang* central et la souche des monarques *thên*, et à maintenir ainsi, du moins sur le plan symbolique, un équilibre politique et économique que la réalité démentait.

ADDENDUM

Texte de la traduction figurant

ມີອີຕານຶ່ງ ມີມ້າແມ່ໂຕນຶ່ງ ມ້າແມ່ໂຕນີ້ລ້ຽງມາຫຼາຍປີແລ້ວບໍ່ມີລູກຈັກເທື່ອ ໝໍມິດໄທບ້ານຫຼາຍ ໆ ຄົນກໍວ່າມ້າແມ່ນີ້ເປັນມ້າຂອງ ໃຫ້ເອົາທານໃຫ້ວັດຊາ ເຈົ້າຂອງມ້າກໍເອົາມ້າແມ່ຂອງໄປທານໃຫ້ວັດບ້ານໂຕ ວັດບ້ານນີ້ມີແຕ່ຈົວນ້ອຍຕົນນຶ່ງ ແລະເຈົ້າຫົວພໍ່ຕົນນຶ່ງເທົ່ານັ້ນ ເຈົ້າຫົວພໍ່ມີໃຈຄິດຕ່າງ ກໍລັກລອງໄປຫລິ້ນມ້າແມ່ຊູມື້ ຈົວນ້ອຍຈອບໄປເຫັນກໍຄຶດຫລິ້ນງານເຈົ້າຫົວພໍ່ ຄິດແລ້ວຄັນເຈົ້າຫົວພໍ່ບໍ່ຢູ່ ກໍເອົາໄມ້ແຫຼມເຂົ້າໄປຫາມ້າແມ່ ມ້າແມ່ທີ່ເຫັນຈົວນ້ອຍເຂົ້າໄປຫາກໍງໍຫາງຂຶ້ນຄືເຈົ້າຫົວພໍ່ເຄີຍໄປເຫັນແນວນັ້ນ ອ້າງຈົວນ້ອຍກໍເອົາໄມ້ແຫຼມແທງກົ້ນມ້າທັງແຮງ ແທງແລ້ວແທງຈົນວ່າມ້າແມ່ທົນບໍ່ໄດ້ກໍດິດຈົນຫຼຽວເຫັນຜ້າເຫລືອງໄປເຂົ້ກໍດິດບໍ່ເຊົາຫາຍນັບເຂົ້າເຂົ້ເທື່ອເລີ ມ້າກໍດິດເທື່ອນັ້ນ. ມ້າດິດເທື່ອເລີຈົວນ້ອຍກໍຫລີກເທື່ອນັ້ນ

ມື້ໜ້າເຊົ້າເຈົ້າຫົວພໍ່ກໍຈອບໄປເຮັດມ້າແມ່ ມ້າແມ່ເຫັນຜ້າເຫລືອງມາເຂົ້າເຂົ້ກໍຄຶດວ່າຈະເອົາໄມ້ແຫຼມມາແທງ ມ້າແມ່ຫຼຽວເບິ່ງແລ້ວກໍບົກສອງຂາດິດເຈົ້າຫົວພໍ່ຫລາຍທັງແຮງ ຕົກໃຈເຈົ້າຫົວພໍ່ຮ້ອງຂຶ້ນວ່າມ້າໂຕນີ້ຂວງແທ້ຈົວນ້ອຍເຮີງຮີບເອົາໄປ

ຈົວນ້ອຍລັກຫົວກໍເອົາມ້າແມ່ໄປສົ່ງເຈົ້າຂອງ ຢູ່ນານມາໄດ້ຫຼາຍເດືອນຈົວນ້ອຍກໍໄປທ່ຽວບ້ານ ຕ່າວບ້ານມາຄິດຫລິ້ນງານເຈົ້າຫົວພໍ່ ແລ້ວກໍຮ້ອງຂຶ້ນວ່າ: ຕາງແລ້ວຕາງແລ້ວເຈົ້າຫົວພໍ່ເຮີຍ ໄທບ້ານຕື່ນໝົດເພາະມ້າແມ່ຄົງລູກແລ້ວ ເຈົ້າຫົວ. ພໍ່ຕົກໃຈກໍຖາມວ່າມັນເປັນແນວເລີ -

ຈົວນ້ອຍກໍຕອບວ່າ: ໄທນຸ່ງຜ້າເຫລືອງຫົວລ້ານເປີ້ເຈົ້ອອກມາ ໄທບ້ານສົ່ງໄສ່ວ່າຈື່ມາຈັບຂ້າເຈົ້າຫົວພໍ່ ແຕ່ວ່າເຂົາຈະມາກວດເບິ່ງແນ້ນເຈົ້າຫົວພໍ່ ຖ້າວ່າສຽກກໍຈະແມ່ນຈິງ ໆ ວ່າເຈົ້າຫົວພໍ່ໄດ້ເອັດມ້າແມ່ ເຈົ້າຫົວພໍ່ຕົກໃຈກໍຖາມຈົວນ້ອຍວ່າເຮັດແນວໃດ ຈົວນ້ອຍຕອບໃຫ້ໄປລີ້ຢູ່ປ່າກ່ອນຄູບາກໍໄປລີ້ຢູ່ປ່າ ຈົວນ້ອຍໄປບ້ານກໍໄປບອກໃຫ້ບ້ານວ່າຟານມາລີ້ຢູ່ປ່າແຄມວັດ ໄທບ້ານພາກັນເອົາຫອກເອົາແຫຼນແລ່ນນໍາຈົວນ້ອຍໄປທາງປ່າ

ເຈົ້າຫົວພໍ່ລື້ປູ່ປ່າ ເຫັນເຂົາແລນມາຫາກໍໂດດອອກປ່າແລ່ນໄປທາງທົ່ງນາ ຈິວນ້ອຍກໍຮ້ອງວ່າອອກໄປພຸ້ນແລ້ວເຈົ້າຫົວພໍ່ໄລ່ໄປທາງນັ້ນແລ້ວ ໄທບ້ານກໍແລ່ນ ຕາມເຈົ້າຫົວພໍ່ໄປ ເຈົ້າຫົວພໍ່ອິດເໝື່ອຍໄປບໍ່ໄຫວ ກໍນັ່ງລົງ ຄົບມາພໍໄທບ້ານໄປຮອດ ເຈົ້າຫົວພໍ່ກໍເປີດຜ້າຂື້ນທັງເວົ້າວ່າ: ຂ້າກໍຂ້າຊາ! ສຽກກໍບໍ່ສຽກແຕ່ຂ້ອຍຜູ້ດຽວ!

ERRATA

Ce texte imprimé à Vientiane par les soins de notre collègue J. Lemoine comporte quelques erreurs typographiques:

Ligne 4	lire ເຈ້	au lieu de ໃຈ	
	lire ລອບ	au lieu de ລອງ	
Ligne 5	lire ລອບ	au lieu de ຈອບ	
Ligne 10	lire ລອບ	au lieu de ຈອບ	
	lire ເອ	au lieu de ເຣັດ	
	déplacer ມາ	qui précède ເຂົ້າ	et le placer avant ເຂື້
Ligne 12	lire ທາງໆ	au lieu de ຫລາຍ	
	lire ເຈ້	au lieu de ໃຈ	
Ligne 16	lire ເພາະວ່າ	au lieu de ເພາະ	
Ligne 17	lire ເຈ້	au lieu de ໃຈ	
Ligne 22	lire ໄກບ້ານ	au lieu de ໃຫ້ບ້ານ	
Ligne 26	lire ຄັບບາ	au lieu de ຄັບມາ	

QUELQUES DOCUMENTS KHMERS RELATIFS AUX RELATIONS ENTRE LE CAMBODGE ET L'ANNAM EN 1843

PAR

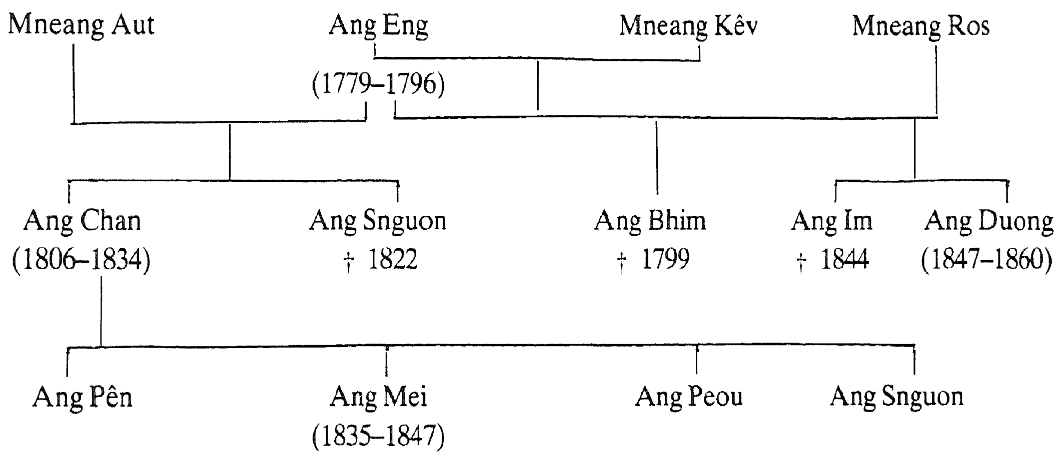
KHIN SOK

La Bibliothèque Nationale de Bangkok conserve des documents en cambodgien qui sont notamment des messages échangés entre les princes et les princesses khmers ou des rapports envoyés par le roi et les gouverneurs khmers pour informer le roi du Siam de la situation politique au Cambodge et en Cochinchine. Parmi ces documents, il y en a trois[1] qui révèlent que le roi Ang Duong désirait rétablir les échanges commerciaux entre le Cambodge et l'Annam en 1843. Le premier est le message de réponse de la reine Ang Mei à une lettre perdue du roi Ang Duong qui sans doute lui demandait d'agir en ce sens auprès des Vietnamiens. Le deuxième est une lettre de la reine mère, Mneang Ros adressée à Ang Duong sur le même sujet. Le troisième enfin est la traduction en khmer d'une lettre de deux généraux vietnamiens au gouverneur de la province de Baphnom.

Dans les pages qui suivent, nous décrirons d'abord la situation politique du Cambodge par rapport au Siam et à l'Annam dans la première moitié du XIXè siècle et nous présenterons ensuite les trois documents.

I. *Contexte historique*[2]

Tableau généalogique de la famille du roi Ang Eng.



[1] Les trois documents portent les cotes suivantes: ร.๓ จ.ศ. ๑๒๐๕ เลข ๑, ร.๓ จ.ศ. ๑๒๐๕ เลข ๒ et ร.๓. จ.ศ. ๑๒๐๕ เลข ๓.

[2] La rédaction de cette partie se fonde sur la chronique cambodgienne, version de Venang Chuon (qui sera citée dans la suite par le sigle VJ) appartenant à la Bibliothèque de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh.

Au moment de la mort du roi Ang Eng[3] en 1796, ses cinq fils, Ang Chan, Ang Snguon, Ang Bhim, Ang Im et Ang Duong étaient encore tout jeunes. La régence du royaume fut donc confiée, à Chaovea Tolha nommé Pok qui exerçait la fonction de premier ministre. En 1799, le roi du Siam Rama Ier[4] demanda à Pok d'envoyer une armée pour aider le prince Nguyên Anh[5] à combattre les rebelles Tai Son.[6] En 1805, après la victoire sur ces derniers et pour marquer sa reconnaissance, le roi d'Annam chargea un ambassadeur d'apporter des cadeaux à Ang Chan. Un an après, Chaovea Pok mourut. Son frère cadet assura la régence du Cambodge. En 1806, le roi du Siam organisa à Bangkok la consécration du prince Ang Chan âgé de 16 ans. Il prit le nom d'Outey Reachea et rentra la même année dans sa capitale d'Oudong. En 1807, le roi Gia Long envoya à la cour du Cambodge des cadeaux composés d'un cachet carré en or, des statuettes de lion en argent et cinq cents Vietnamiens.[7] En 1809, un mandarin khmer nommé Oknha Dêcho Moeung refusa de se soumettre à Outey Reachea et s'enfuit à Bangkok. En 1810, le roi du Siam, Rama II[8] nomma Ang Snguon Moha Obhayoreach et Ang Im, Moha Oparach.[9] L'année suivante, Ang Snguon désirant posséder le trône du Cambodge, quitta le palais d'Oudong pour s'installer à Pursat; le roi Ang Chan essaya en vain de le faire revenir et sentant son pouvoir menancé, il se décida à demander une aide au roi Gia Long, qui chargea le général Duong Minh Tuong de le protéger à l'aide d'une armée de cinq cents hommes, en s'installant sur la rive orientale du Tonlé Sap, en face de Kompong Luong. Le roi du Siam envoya de son côté une armée pour renforcer la position du prince Ang Snguon. En 1812, la guerre entre lex deux princes commença. Ang Chan quitta Oudong et se dirigea vers le Sud du pays; il s'installa d'abord dans le village de Kbal Koh Die Eth, l'actuel Srok de Kien Svay. Mais l'alliance avec les Vietnamiens fut très contestée par les princes Ang Im et Ang Duong, qui décidèrent de quitter leur frère et de rejoindre Ang Snguon au Siam, tandis que le roi Ang Chan et une partie de la famille royale continuaient leur chemin jusqu'à Banh Nhê.[10]

En 1813, au palais d'Oudong, il ne restait plus qu'une petite armée siamoise. Un général vietnamien nommé Ta Kun conduisit Ang Chan et la famille royale jusqu'à Kompong Luong et les mandarins qui n'étaient pas partis au Siam vinrent inviter le roi à s'installer à Oudong. Ang Chan, voulant rétablir l'alliance avec le Siam, envoya un message et des cadeaux au roi Rama II qui en fut très satisfait. A partir de ce moment-là, le Cambodge fut pratiquement

[3] Le roi Ang Eng fut couronné en 1794 à l'âge de 22 ans. Son nom de sacre était Braḥ Nrāyana Rāmmādhipatī brah srī suriyobarna parama surindra mahā cakrabattirāja parama pabitra (Cf. VJ, t. VI, pp. 743–744). Avant sa mort, le roi Ang Eng fit quatre recommandations dont la plus importance était que le Chaovea Tolha Pok seul détiendrait le droit de choisir son successeur au trône parmi les cinq princes.

[4] C'était le général Phraya Chakri, connu sous le nom de Preah Putyât Hva Chulalok, fondateur de la dynastie de Bangkok ou dynastie des Chakri. Il régna de 1782 à 1809. Cf. G. Goedès, *Les peuples de la péninsule indochinoise*, Paris, 1962, p. 156.

[5] Le prince Nguyên Anh fut couronné roi d'Annam en 1801 sous le nom de Gia Long. Cf. A Launay, *Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, Paris, 1884, p. 248.

[6] Dans la version de VJ, Tai Són est devenu Kai Són car les deux consonnes khmères t et k sont peu différentes. Sur les Tai Són, Cf. Ch. Gosselin, *L'Empire D'Annam*, Paris, 1904, pp. 100–106.

[7] L'auteur de la version de VJ n'a pas précisé si les cinq cents vietnamiens faisaient partie du cadeau ou s'ils étaient simplement les hommes qui accompagnaient le délégation.

[8] Il fut connu sous le nom de Preah Put Loeutla Nabhealai et régna de 1809 à 1824.

[9] L'Obhayoreach est le titre que porte normalement le roi qui a abdiqué et le vice-roi porte celui d'Oparach.

[10] Ce pourrait être un village nommé Peam Kanchoeu, situé sur le Mékong à lafrontière entre le Cambodge et la Cochinchine.

divisé en deux et chaque partie devint progressivement vassale l'une du Siam et l'autre de l'Annam.

En 1815, le roi Gia Long employa la population khmère de la province de Moat Chrouk[11] à construire une citadelle et à creuser les deux canaux, Vinh Té long de 53 km et Vinh An de 13, 7 km.

En 1822, le prince Ang Snguon mourut à Bangkok, à l'âge de 29 ans. Vers la fin de 1832, les Siamois attaquèrent le Cambodge par le Nord, ils réussirent à occuper le palais d'Oudong et Ang Chan s'enfuit dans la province de Long Ho.[12] Ang Im et Ang Duong, avec l'aide du général siamois Padin Dêchea, poursuivirent les Vietnamiens jusqu'à cette province, mais Ang Chan et les Vietnamiens contre-attaquèrent et l'armée khméro-siamoise dut se retirer à Phnom Penh puis à Kompong Svay, *srok* de l'actuelle province de Kompong Thom. Après cette victoire, Ang Chan vint s'installer à Koh Sla Koet[13] où il mourut en 1834, à l'âge de 44 ans. Des membres de la famille royale il ne restait plus que les quatre princesses, Ang Pên, Ang Mei, Ang Peou et Ang Snguon et les mandarins importants étaient également morts. En 1835, le général vietnamien Kham Mang désigna comme reine la princesse Ang Mei qui demeura à Koh Sla Koet. La situation du Cambodge préoccupait toujours les Siamois et ils envoyèrent alors le prince Ang Im à Battambang et le prince Ang Duong à Mongkolborei.

La reine Ang Mei n'était plus en fait que le symbole de la royauté: elle n'avait aucun pouvoir et le général vietnamien Truong Kun assurait en fait le gouvernement de la partie méridionale du Cambodge; voulant se rendre maître de tout le pays, il prépara un plan pour neutraliser les deux autres princes. Il fit porter une lettre à Ang Im pour lui souhaiter la bienvenue et lui demander de monter sur le trône. Ce dernier, ambitieux et égoiste, se laissa prendre au piège et envoya un message à Bangkok pour diffamer injustement son frère, lui reprochant d'avoir pris contact avec les Vietnamiens en vue de régner à Oudong. Le prince Ang Duong fut immédiatement ramené dans la capitale siamoise et il lui fut interdit de retourner au Cambodge. En 1837, le prince Ang Im se rendit à Oudong; il fut emmené à Phnom Penh puis à Saigon où il rencontra le général Truong Kun, qui l'envoya à Hué pour qu'il y fût gardé à vue.

En vue de faire du Cambodge entier un pays vassal de l'Annam, Truong Kun donna l'ordre

[11] C'est l'actuelle province de Chaudoc. Les noms des provinces de Cochinchine, ancien territoire khmer, ont été beaucoup modifiés par les Vietnamiens, surtout pendant l'occupation française (1858–1954). Par exemple:

Brah Trapeang est devenu Travinh;

Moat Chrouk est devenue Chaudoc;

Après 1954, dans le cadre de la politique de vietnamisation de tout le territoire de Cochinchine, le nom de chaque province a été changé de nouveau ou bien la province elle-même a été divisée en deux, trois ou quatre circonscriptions dont chacune portait alors un autre nom

Exemples:

Brah Trapeang (Travinh) est devenu Vinh Binh;

Moat Chrouk (Chaudoc) fut divisée en. An Giang, Chaudoc et Long Xuyen.

Kramuon Sa (Rachgia) fut divisée en: Chuong Thien, Rach Gia, Cantho, Ba Xuyen et An Xuyen.

C'est ainsi que nous avons beaucoup de difficultés pour identifier sur une carte récente les noms des villages khmers cités par les documents anciens.

[12] Cette province fut appelée Vinh Long par les Vietnamiens. Après 1954, elle fut divisée en deux: Vinh Long et Vinh Long-Sadec. Cf. *Monographie de la province de Vinh Long*, Publ. de la Société des Etudes Indochinoises, Saigon, 1911, pp. 5–17.

[13] Ce pourrait être dans la région de Kien Svay située sur la rive droite du Mékong à une trentaine de kilomètres de Phnom Penh, sur la route reliant Phnom Penh à Svay Rieng.

NAGARA SUVANNA

SIṄGA

LABAPURI

AYUDHYĀ

NAGARA NĀYAK

PASCIMPURI

BANGKOK

Dhanpuri

CHĀKʼ THIEṄ SAO

BHIMAI

NAGARA RĀJASĪMA

SURIN

SINGĀKʼ

SAṂROṄ

Cuṅkālʼ

Ṅānrāṅ

SRAḤKAEV

Raāṅsilā

Pandāychma

Siisobhaṇḍa

Diklor

kralāṅʼ

Maṅgalpuri

Buok

Thnot

PĀTTAMPAN

Pānanʼ (colline)

DANLE SAP

Mon

Pakan

Svāyṭunkaev

BODHISĀTʼ

RAYAṄ

CANDPURI

Pakʼnām

THBAṄ

KranSamrae

GOLFE DU SIAM

KAMBAṄʼ SOM

KOHTRAL

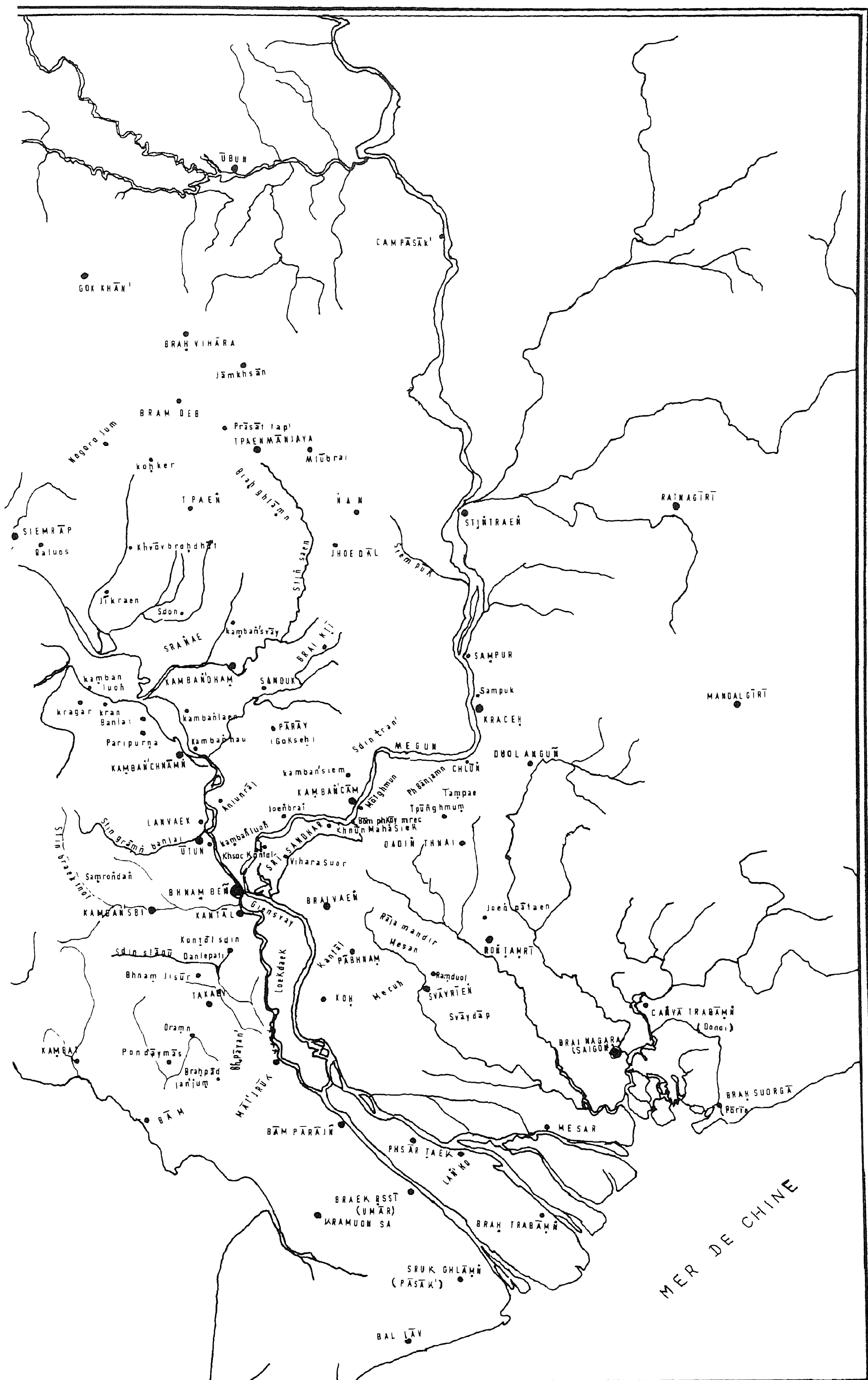
LE CAMBODGE ACTUEL & SES ANCIENS TERRITOIRES

ECHELLE. 1/4.000.000

CAPITALE

Chef lieu de khaet ou de sruk





UBUN
CAMPĀSAK'
GOK KHAN'
BRAH VIHĀRA
Jāmkhsān
BRAM DEB
Prāsāt tap'
TPAENMĀNJAYA
Mlūbrai
Nagara jum
kohker
TPAEN
NAN
RATNAGIRI
SIEMRĀP
Raluos
Khvovbrohdhāt
JHOEDĀL
STJNTRAEN
Jikraen
Sdon
kambansvay
SRAÑAE
BRAI KIT
SAMPUR
kamban luoh
KAMBANDHAM
SAMDUK
Sampuk
kragar kran
kambanlaen
PĀRAY
(Gokseh)
KRACEH
MANDALGIRI
Banlai
Paripurna
Kambanhau
Sdin tran'
MEGUN
DUOL ANGUN
KAMBANCHNAMN
kambansiem
Ph Bānjamn CHLUN
Tampae
KAMBANCĀM
Joenbrai
Tpūnghmum
LANVAEK
Bom phkar mrec
Khnun Mahāsiek
OADIN THNAI
kambanluoh
UTUN
Khsoc Kontol
SRI SANDHAR
Vihara Suor
Samrondan
BHNAM BEN
BRAIVAEN
KAMBANSBI
KANTĀL
Giensvay
Joen pātaen
Rāja mandir
Kontōl sdin
Danlepati
Mesan
ROHTAMRT
Bhnam Jisūr
Loekdaek
PĀBHNAM
Ramduol
TAKAEV
KOH
Mecuh
SVAYRIEN
CANYA TRABĀMN
(Donai)
Svāydāp
Oramn
BRAI NAGARA
(SAIGON)
KAMBAT
Pondaymās
Brahpād
janjum
BRAH SUORGA
Pūrie
BĀM
MĀT'JRUK
MESAR
BĀM PĀRAJN
PHSĀR TAEK
LANHO
BRAEK BSST
(UMĀR)
KRAMUON SA
BRAH TRABĀMN
MER DE CHINE
SRUK GHLĀMN
(PĀSAK')
BAL LĀV

d'arrêter les quatre princesses khmères et de les envoyer à la cour de Hué. Arrivée à Long Ho, la princesse Ang Pên, âgée de 32 ans, fut tuée sur l'ordre du général Duong Doc sous le prétexte qu'elle était pro-siamoise, sa mère résidant à Bangkok.

En 1841, débarrassé des dirigeants khmers, Truong Kun tenta de se rendre maître du royaume; il commença à détruire les pagodes et à maltraiter la population. Sentant disparaître leur race, les Cambodgiens se soulevèrent partout dans le pays et combattirent les occupants vietnamiens. Ces derniers se réfugièrent en deux endroits, à Pursat et à Phnom Penh. Les Khmers firent alors appel au roi du Siam afin que le prince Ang Duong revienne au Cambodge prendre le gouvernement du pays. En 1842, sur l'ordre du roi Rama III,[14] le prince khmer accompagné du général siamois Pasdin Dêchea rentra au Cambodge. A Pursat, l'armée vietnamienne n'osa pas engager le combat et se soumit; Ang Duong lui ordonna de rentrer dans son pays. Le roi d'Annam Thieu Tri, constatant que la situation était très délicate, chercha à calmer les troubles au Cambodge, en demandant à un général de conduire la famille royale khmère jusqu'à Phnom Penh. Cependant il était trop tard, les Khmers ne se laissèrent pas tromper à nouveau et les soulèvements se multiplièrent. Alors les princes et princesses khmers et les Vietnamiens furent obligés de se retirer dans la province de Moat Chrouk où le prince Ang Im[15] mourut en 1844. En 1843, le prince Ang Duong était reconnu comme roi par la population de la partie septentrionale du pays et la paix revint dans le Cambodge. La guerre reprendra en 1845. C'est pendant cette courte période d'accalmie que le roi Ang Duong chercha à rétablir les activités commerciales entre les Khmers et les Vietnamiens. Il demandait à la reine Ang Mei d'agir à sa place en tant que reine.

II. *Les trois documents*

La Bibliothèque Nationale de Bangkok a classé les trois documents dans l'ordre suivant:

1°– le message de la reine mère au roi Ang Duong;

2°– le message de la reine Ang Mei au roi Ang Duong;

3°– la traduction de la lettre de deux généraux vietnamiens au gouverneur de la province de Baphnom.

Il semble plus logique de placer d'abord le message de la reine Ang Mei, suivi de celui de la reine mère. En effet, les lignes 1 à 6 du message de la reine nous laissent comprendre que la lettre du roi Ang Duong lui est adressée en qualité de reine. En plus, un grand cachet portant au centre une image du temple d'Angkor Vat est apposé à la fin de sa lettre. Par contre, le message le plus important est celui de la reine mère; ce n'est qu'une simple lettre d'une mère à son fils, mais c'est le moyen le plus efficace pour toucher profondément le roi Ang Duong.

[14] Il était connu sous le nom de Nang Klav et il régna de 1824 à 1851

[15] Dans la collection «Papiers d'Aymonier» de la Société Asiatique, paquet n° 5, Siam, p 4 nous avons trouve des renseignements concernant les démarches entreprises par le prince Ang Im aupres des Vietnamiens lors de sa captivité. Voici la traduction de la page du manuscrit.

«A la citadelle de Moat Chrouk, il avait environ plus de 200 soldats, dans l'île de Lao, au Nord de la ville de Moat Chrouk, il y en avait 200 et dans la citadelle de Prêk Chik, il y en avait 1000. Le huitieme mois de l'année du Tigre, quatrième de la décade (1842 AD), selon les Vietnamiens, le prince Ang Im demanda aux responsables vietnamiens de Moat Chrouk que la partie allant de la province de Phnom Penh jusqu'à Moat Chrouk, territoire appartenant a son père le roi Ang Chan, lui soit confiée, que celle allant de Phnom Penh jusqu'à Pursat soit attribuée au prince Ang Duong et que les mandarins et le peuple aient le libre choix pour l'un ou l'autre camp Les Vietnamiens répondirent qu'ils allaient envoyer un message à la cour de Hué, qu'il fallait attendre la décision du roi d'Annam et qu'ensuite le prince Ang Im pourrait discuter du problème avec le prince Ang Duong »

Voici les trois messages:

Texte translittéré du message de la reine Ang Mei

(1) braḥ rāja saṃnuor saṃttec braḥ bhāgganīyā[16] rājjādhīrājja braḥ purumma nāṭṭha braḥ purumma pūbīt nūv saṃttec[17] braḥ bhāgganīyā dāṃṅ 2 krābb thvāy paṅgaṃ (2) mak saṃttec braḥ iysūrā[18] khsātrādhdhīrāja braḥ purumma nāṭha braḥ purumma pūbīta ta jjā saṃttec braḥ pīttulā sūm suor kraen mān braḥ gī (3) lānubhābb tarābb mak pīetpīen pīndā yāyīy knuṅ braḥ sīrīy kāy r̄ m(uo)y sāpāy toy sā braḥ taeja braḥ guna pun[19] saṃbhā braḥ pā(r)mmīy braḥ śrīy ratna (4) traiy dāṃṅ 3 sīrīy sukkha nīr dukkha prasoeṭh jjā ddeh[20] noḥ khñuṃ jā km(uo)y taeṅ draṅ braḥ vītuk cīntā braḥ mahā p̈araṃm[21] mak sabb thṅaiy bbaṃ tael ttec (5) bhlec graṅ rājja khattīy vuṅsa draṅ braḥ taeja guna jjā braḥ vaiynīy[22] tūc aṃbīy pūrān tām rapāl khsatra rīeṅ mak tūc druṅ jjrābb srābb juṃbūk 1 (6) tpad nūv thnaiy 6 koeṭh khae bīysākkha chnāṃ naeḥ aeṅ ghoeñ paṃroe mān jhmoḥ nāṃm braḥ rājjā saṃnuor oy ddauv suor khñuṃ jjā km(uo)y dāṃṅ 3 noḥ ka pān (7) krabb[23] thvāy paṅgaṃm daduol moel tīṅ secktīy grubb prakā ae knuṅ secktīy braḥ saṃnuor saṃttec braḥ pīṭtulā ththā uṅ ae nāy bbaṃ caṅ oy jjā (8) noḥ aeṅ pān jjā oy rāksā is nāhmoen mukkha muntrīy pān jjā dhvoe pandāy mīn oy loeṅ cuḥ phaṅ gnā tpad rājkāyy bbaṃ ddān srallāḥ[24] (9) khāṅ ae noḥ ae naeḥ ka mān pandāy mān kuṃlāṃn gay lpāt rāksā sīṅ tae tūc gnā ae knuṅ braḥ saṃnuor saṃttec braḥ pīttulā ththā (10) caṅ oy pān is rāsṭh cuḥ loeṅ juoñ prae ddauv vīñ ddau mak rak sīy jjā sukkha phaṅ gnā tūc kāl saṃttec braḥ aiyukko[25] braḥ vara (11) rājja pittā[26] aṃbīy toem p̈untae druṅ braḥ cintā āraṃm khlāc tae braḥ rājjāhā(r)daiy (12) anak stec ddevattā nūv uṅ jjā ddhaṃ bbaṃ bram ae knuṅ secktīy braḥ saṃnuor noḥ aeṅ khñuṃ jjā kmuoy pān proe būv cohvā būv saṃttec nuv is mukkha mun(t)rīy nāṃm braḥ (13) saṃnuor saṃttec braḥ pītulā phṭīṅ tal uṅ Tuk Po uṅ Dun Bhūv jjā dhdhaṃ nūv is uṅ knuṅ pandāy mātth jrūk pān jjrābb hoey khñuṃ pān th-a-ūñ (14) th-a-ae phṭīṅ uṅ jjā dhdhaṃ oy pān rāsṭh khmaer nīṅ rāsṭh yuon juoñ prae phaṅ gnā noḥ luḥ tal thṅaiy 14 roj khae bīysākkh uṅ Tuk Po cūl (15) ddauv gal̈ ae sruk hvae tal thnaiy 9 koeth khae āsuc chnāṃ naeḥ aeṅ uṅ Tuk Po pān vīl mak tal pandāy mātth jrūk vīñ pān nīyāy (16) aṃbīy rājkāyy nīṅ khñuṃ ththā kāl aṃbīy mun rāsṭh yuon nūv rāsṭh khmaer loeṅ cuḥ juoñ prae phaṅ gnā gmān ddās daeṅ avīyy nīṅ gnā loey (17) tal rāsṭh khmaer pāsṭh[27] vīk var rāsṭh yuon nūv rāsṭh khmaer bbaṃ pān juoñ prae phaṅ gnā jjāṅ 3 chnāṃ hoey rasṭh yuon ka bbaṃ hān nnāṃ daṃmnīñ[28] ddauv (18) luk tūr oy rāsṭh khmaer 2 ka bbaṃ hān nāṃ daṃmnīñ cuḥ mak luk tūr oy rāsṭh yuon rāsṭh khmaer atth[29] ghlān aṃmpīl[30] slā gmān is sārbboe daṃmnīñ (19)

[16] bhāgineyyā
[17] samtec
[18] issarā du sk. isvāra
[19] punya
[20] de
[21] pārambha
[22] prabainī du pali paveni
[23] krāp.
[24] sralah.
[25] ayyako
[26] pitā
[27] paḥ.
[28] damnīñ
[29] at'.
[30] ampil

labb lākkh[31] knuñ braiy juoñ prae nīṅ rāsṭh yuon bbaṃ pān punman tal ddau praddāḥ[32] nīñ khāv lpāt ccābb dhvoe ddos īylūvnaeḥ braḥ gun (20) anak sṭec devattā draṅ braḥ meytā[33] āniṭ āsūr rāsṭh khmaer mān braḥ pan(d)ūl trās oy mak poe rāsṭh khmaer nīñ caṅ juoñ prae niṅ rāsṭh yuon (21) oy ceñ mak kaṅhvā[34] ae sruk kaṅhvā[34] loeṅ ththāñ braiy nagar croen daṃmnīñ dīñ tūr ṅṅāy[35] juoñ prae īylūv uṅ Tuk Po jjā dhdhaṃ (22) nūv is uṅ knuṅ ththāñ braiy nagar gītth[36] oy rāsṭh khmaer cuḥ mak nūv kaṅhvā tā uṅ dandīm nīṅ khaet raṃtuol cuḥ mak juoñ prae jjā 1[37] nīñ (23) rāsṭh yuon uṅ Tuk Po jjā dhdhaṃ nūv braiy nagar oy bal mak poḥ nūv bām svāy mīr moel rāksā rāsṭh yuon doebb hān mak juoñ prae nīṅ (24) rāsṭh khmaer jjā sukkh sāpāy kā tūcnaeḥ nīñ pān sukkha phaṅ gnā mīn pān oy koḥ ccābb viñ dīet loey niṇ bhit khlāc poe rāsṭh khmaer niṇ caṅ (25) jjā phaṅ gnā ghoeñ rāsṭh yuon nāṃm daṃmnīñ mak luk tūr kuṃ oy koḥ ccābb[38] dīet loey noḥ aeṅ ka oy juoñ prae tūc kāl aṃbīy mun (26) ae kā tael nāhmoen nūv rāsṭh khmaer dhvoe khuss aṃbīy mun noḥ (27) anak sṭec devattā meytā laeṅ ddos dāṃṅ is oy jjā sukkha sāpāy phaṅ gnā sūm oy saṃttec braḥ pīttulā[39] dhvoe braḥ pandūl prām prābb grubb co hvāy (28) sruk nūv is mey sruk[40] poe ghoeñ rāsṭh yuon nāṃm sārbboe daṃmnīñ mak luk tūr oy rāsṭh khmaer kuṃ oy koḥ ccābb dīet loey oy (29) guṅ santābb tūc aṃbīy toem rāsṭh khmaer cuḥ ddau juoñ prae kuṃ oy mān cītth[41] bhītth[42] khlāc loey noḥ sūm oy saṃttec braḥ pīttulā druṅ braḥ (30) cīntā tūc mtec oy pān poṅ ph-ūn khñuṃ dāṃṅ 3 nūv is muk muntrīy āṇāprajjā nūv rāsṭh dāṃṅ is oy pān sukkha phaṅ gnā toy sā (31) braḥ taej braḥ gun saṃttec braḥ pīttulā gitth oy guṅ tām santābb aṃbīy saṃttec braḥ aiyukko braḥ vara rājja pītā aṃbīy toem rīeṅ mak (32) iylūv khñuṃ proe ukñā mahāmuntrīy jhmoḥ Kae ukñā par nāyak jhmoḥ Srīy oy nāṃm braḥ rāj saṃnuor mak tūcnaeḥ poe pān mak (33) tal moel tīñ secktīy sabb grubb hoey druṅ braḥ cintā aṃbīy rājkāyy tūc mtec sūmm oy mān braḥ pan(d)ūl oy taṃmnoer (34) braḥ ajñā vīl ddauv vīñ nīṅ pāntīṅ[43] braḥ rāj saṃnuor krābb thvāy paṅgaṃm mak nūv thṅaiy 5 rojj khae māghsīr[44] (35) chnāṃ thṭhoḥ pāñca sāks. tam trā.

Traduction du message de la reine Ang Mei

(1) Auguste message[45] royal de Samtec l'auguste nièce,[46] reine suprême des reines, auguste et suprême Protectrice, auguste et suprême Pureté et de Samtec les deux augustes nièces.[47]

[31] lap lāk'.
[32] pradah
[33] mettā.
[34] Cong Hao
[35] ṅāy
[36] git
[37] jā muoy
[38] kohh cāp'
[39] pitulā
[40] me sruk
[41] citta
[42] bhit
[43] pān ṭin
[44] migasira
[45] Nous traduisons par «message» le mot khmer *samnuor* qui signifie «question» et nous conservons le terme khmer Samtec.
[46] La reine Ang Mei, mise sur le trône du Cambodge en 1835 par le général vietnamien Kham Mang. Cf *supra*, p. 3. Elle était la fille du roi Ang Chan, demi-frère du roi Ang Duong
[47] Il s'agit des princesses Ang Peou et Ang Snguon.

Nous nous prosternons (2) devant Samtec l'auguste Isora,[48] grand roi des rois, auguste et suprême Protecteur, auguste et suprême Pureté qui est notre oncle paternel. Nous nous permettons de nous informer de votre santé (3), nous craignons que vous ne contractiez toujours des maladies[49]. Ou bien vous êtes en bonne santé, très bien et heureux, grâce aux puissances et mérites de l'auguste fortuné (4) Triple Joyau;[50] alors nous, vos nièces,[51] nous en inquiétons et tous les jours nous pensons constamment à vous (5) qui détenez le pouvoir royal[52] selon l'auguste tradition royale d'autrefois, en respectant la lignée royale, comme vous le savez. En outre (6), parce que le sixième jour de la lune croissante, du mois de Bisakha[53], en cette année-ci, il y a un messager qui a un nom[54], qui a apporté l'auguste message[55] royal adressé à nous trois. Nous, vos nièces (7) l'avons reçu avec déférence, nous l'avons lu et avons pris connaissance de toutes choses. Dans le message, vous[56] avez dit que les mandarins vietnamiens[57] ne voulaient pas la paix. (8) C'est ainsi que ces derniers ont gardé à vue les mandarins khmers, qu'ils faisaient construire des citadelles pour empêcher les Khmers de communiquer entre eux, car les affaires (entre les deux pays) ne sont pas encore réglées. (9) Chaque camp possède ses citadelles, ses forces armées. On fait monter la garde. Les deux camps font de même. Dans votre auguste message, vous (10) souhaitez que les activités commerciales entre les peuples reprennent dans de bonnes conditions comme dans le passé, sous les règnes de l'auguste grand-père et (11) de l'auguste père[58]. Mais vous redoutez encore les dispositions défavorables (12) du roi d'Annam[59] et des grands mandarins vietnamiens. En ce qui concerne votre message[60], nous vos nièces, avons chargé l'oncle[61]

[48] Isora pourrait être le nom du roi Ang Duong au moment du premier couronnement en 1843. En 1847, il fut couronné roi de tout le Cambodge et son nom de sacre était Brah Harirak rāmā isarādhipatī. Cf. VJ, t. VII, p. 825.

[49] C'est un composé pali. gilāna «être fatigué» et anubhāba «puissance». En Khmer, le premier terme signifie «être malade» et l'ensemble désigne «maladies». La dernière partie de cette phrase signifie littéralement «causer des ennuis dans l'auguste fortuné corps».

[50] Le Triple Joyau de la religion bouddhique ce sont: Buddha, Dharma et Sangha. Le texte khmer dit: tous les trois Triple Joyau

[51] C'est par politesse envers le roi Ang Duong que le terme du vocabulaire royal, bhagineyya «fils ou fille de la sœur» n'est employé que dans le début du message jusqu'à la ligne 4, puisque dans la suite, le mot est remplacé par le terme khmer *kmuoy* «neveu ou nièce»

[52] A cette époque, Ang Duong n'était reconnu roi que par la population de la partie septentrionale du Cambodge. Mais à travers ces phrases, on sent que la reine Ang Mei était prête à le reconnaître roi de tout le pays.

[53] Le jeudi 4 mai 1843 AD Nous remercions M.R. Billard qui a bien voulu nous communiquer toutes les dates correspondantes dans le calendrier solaire

[54] Par mesure de sécurité personnelle pour le messager, son nom ne figure pas dans la lettre.

[55] On n'a pas retrouvé ce message. Mais, nous pouvons connaître le contenu dans les lignes qui suivent.

[56] Litt. «Samtec l'auguste oncle paternel».

[57] Litt. «mandarins vietnamiens demeurés là-bas»

[58] Le texte n'est pas précis. Il s'agit soit du grand père et du père du roi Ang Duong donc du roi Ang Tân (1758–1775) et du roi Ang Eng (1779–1796), soit ceux de la reine Ang Mei c'est-à-dire du roi Ang Eng et du roi Ang Chan (1806–1834)

[59] «Roi d'Annam» correspond au terme khmer *sdach tevoda* qui signifie littéralement «roi dieux». Ce terme khmer est la traduction du Vietnamien *Ong Tro'i* «Monseigneur du Ciel», qui désigne le roi. Il s'agit ici du roi Thieu Tri (1841–1847) de la dynastie des Nguyên. Cf A Launay, *Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, Paris, 1884, p 248.

[60] Litt. «Quant au contenu de l'auguste message».

[61] Le mot «oncle» ici employé ne marque pas la parenté, mais le respect et l'intimité de la reine envers les deux mandarins.

Chaovea, l'oncle Samtec[62] et tous les mandarins de le transmettre (13) à Ong Doc Po[63] et à Ong Ton Phou, les responsables et aux mandarins de la citadelle de Moat Chrouk afin qu'ils en soient informés. Nous avons prié (14) les responsables vietnamiens pour que les Khmers et les Vietnamiens puissent refaire du commerce ensemble. Alors le quatorzième jour de la lune décroissante, du mois de Bisakha,[64] Ong Doc Po est parti (15) à la cour de Hué.[65] Le neuvième jour de la lune croissante du mois d'Asoch de cette année,[66] Ong Doc Po est rentré à la citadelle de Moat Chrouk. Il nous a parlé (16) de votre affaire en ces termes:

"Autrefois, les Khmers et les Vietnamiens faisaient du commerce ensemble et sans dispute. (17) Lorsque les Khmers se sont soulevés, le commerce entre les deux peuples a été interrompu, il y a (de cela) plus de trois ans. Les Vietnamiens n'osent plus transporter de marchandises pour (18) les vendre aux Khmers. Ces derniers n'osent pas également transporter leurs marchandises pour les vendre aux Vietnamiens. Chez les Khmers, le sel, les noix d'arec et toutes sortes de marchandises font terriblement défaut. (19) Les Khmers commercent avec les Vietnamiens à la sauvette, dans la forêt. Cela ne dure guère et lorsque les Khmers rencontrent des gardes,[67] ceux-ci les arrîent et les punissent. Maintenant, (20) le roi d'Annam, par compassion envers le peuple khmer, parle ainsi:" Si les Khmers souhaitent reprendre le commerce avec les Vietnamiens (21) qu'ils descendent jusqu'à Cong Hoa.[68] Dans cette ville dépendante de Prei Nokor, les marchandises sont nombreuses et on peut aisément faire du commerce".

Maintenant, Ong Doc Po, le grand chef (22) ainsi que tous les mandarins de la citadelle de Prei Nokor acceptent que les Cambodgiens descendent s'installer à Cong Hao, à Ta Ong[69] en face de la province de Romduol[70] pour faire du commerce avec (23) les Vietnamiens. Ong Doc Po, le grand responsable de Prei Nokor a ordonné à ses troupes de s'installer à Peam Svay Mi,[71] pour assurer la sécurité des Vietnamiens afin qu'ils puissent venir librement faire du commerce (24) avec les Khmers. De cette façon, les deux peuples seront heureux. Ils ne seront ni arrêtés, ni inquiets. (25) Lorsque les Vietnamiens arrivent avec leurs marchandises, il ne faut plus les arrêter, il faut les laisser faire comme autrefois, si les Khmers veulent faire la paix avec eux. (26) Quant aux mandarins et citoyens khmers qui ont commis des erreurs dans le passé, (27) ils seront tous grâciés par le roi d'Annam afin que tout le monde soit heureux. Nous prions Samtec l'auguste oncle d'envoyer un message informant tous les gouverneurs de provinces (28) ainsi que les chefs de village que, lorsque les Vietnamiens arrivent avec leurs marchandises pour les revendre aux Khmers, il ne faut plus les arrêter, (29) il faut les traiter

62 Il s'agit de Samdach Chaovea Tolha Long et Samdach Choa Ponhea Hou qui avaient ete nommes par le roi Ang Chan en 1834. Cf. VJ t VI, p. 794

63 Chaque nom est précédé du terme vietnamien Ong qui signifie «monsieur». Ici, comme c'etaient les généraux qui détenaient le pouvoir dans chaque province, le mot Ong peut désigner «le general d'armee»

64 Le samedi 27 mai 1843 AD

65 Litt «royaume de Hué».

66 Le lundi 2 octobre 1843 AD.

67 Traduction de l'expression khāv lpāt Le premier terme d'origine siamoise signifie «entrer», le second est khmer et veut dire «surveiller, garder». L'ensemble signifie «prendre la garde», mais désigne également «les gardes»

68 Ce pourrait être un village de la province de Gia Dinh.

69 Il est impossible de repérer le village de Ta Ong sur une carte moderne

70 C'est un srok de l'actuelle province de Svāy Rieng

71 Localité non identifiée. Dans la lettre des deux généraux vietnamiens elle est appelée Prêk Svay Mi

comme autrefois et que les Khmers peuvent descendre (à Ta Ong) pour faire du commerce; qu'ils ne soient plus inquiets.

Nous souhaitons que (30) votre décision quelle qu'elle soit puisse nous rendre heureuses toutes les trois, ainsi que tous les mandarins et tout le peuple. (31) (Cela ne sera possible)[72], que grâce à votre intelligence, votre bienveillance et à votre décision conforme à la tradition suivie depuis les règnes de Samtec l'auguste grand-père et l'auguste père jusqu'à nos jours.

(32) Aujourd'hui je charge l'Oknha Moha Montrei nommé Kê, l'Oknha Bâr Neayok Srei de vous apporter cet auguste message royal. Donc (33) lorsque ce message arrivera, après en avoir pris connaissance, quelle que soit votre décision, nous vous prions de la confier (34) aux augustes messagers afin que nous la connaissions.

Auguste message royal fait le cinquième jour de la lune décroissante du mois de Migasira, (35) en l'année du Lièvre cinquième de la décade.[73]

Un grand cachet.

Texte translittéré du message de la reine mère.

–(1) braḥ rājā saṃṇuor saṃmṭec[74] braḥ rājā mātā oy mak suor anak aṅg braḥ Isūrā khsatrādhirāja braḥ paraṃmma[75] nātha braḥ paraṃmpūbīt[76] (2) kraeṅ mān braḥ gilānubhābv ta rāpp[77] mak pīet pīen pīnda[78] yāyīy noḥ sūm oy prakapp toy teajaḥ braḥ parmīy braḥ (3) srīy ratna traiy nūv gun pun sīla ddāna tael pān rāksā nūv gun[79] pun is debtā rāksā cakralāvāla[80] traāl oy ba a oy suk (4) sabv thṅaiy niṅ pān duṃnuk aṃmruṅ[81] knuṅ vara buddha sāsnā vīththā[82] ta dau 1 sot tpud[83] nūv thṅaiy 6 koet khae bīsāks chnāṃ naeḥ (5) aeṅ ghoeñ paṃroeh mān jhmoḥ nāṃm braḥ saṃṇuor anak aṅg oy dau suor mtāy cpap 1 dau tal pān moel tīṅ secktīy grup (6) prakā ae knuṅ secktīy braḥ saṃṇuor anak aṅg oy dau noḥ braḥ rājjāhārdaiy[84] caṅ oy pān is rāsṭha cuḥ hloeṅ[85] juoñ prae ddau vīñ ddau (7) mak rak sīy jjā suk sāpāy[86] tūc kāl saṃmtec braḥ aiyuko braḥ vara rāja pītā aṃbīy toem rīeṅ mak puntae druṅ braḥ cīntā (8) āraṃmm khlāc tae braḥ rājjāhārdaiy (9) anak stec devatā jjā aṃcass[87] nūv is uṅ jjā dhdhaṃ bbaṃ bram ae taṃmnoer knuṅ secktīy saṃṇuor anak aṅg naeḥ aeṅ saṃmtec braḥ bhakkhaniyā[88] dāṃṅ 3 (10) pān proe anak cohvā anak saṃmtec co bañā nūv is muk mun(t)rīy

[72] Nous avons ajouté cette proposition pour la compréhension du texte

[73] Le lundi 11 décembre 1843 AD

[74] Samtec

[75] parama

[76] parama pabitra

[77] ta rāp

[78] En khmer moderne le mot s'écrit: pīḍā yāyī ou pinḍā yāyī

[79] guna

[80] cakravāla

[81] amrun

[82] vitthāra

[83] tpit

[84] rāja hardaya

[85] loeṅ

[86] sappāy

[87] ammcās'

[88] bhāgineyyā

oy nāṃm secktīy braḥ saṃṇuor ddau phtīn tal uṅ Tuk Po uṅ (11) Dun Phūv jjā dhdhaṃ nūv is uṅ knuṅ pan(d)āy Māt Jrūk pān jrābb bīt sūm oy pān rāsṭh yuon nūv rāsṭh khmaer juoñ prae phaṅ gnā luḥ (12) tal thṅaiy 14 roj khae bīsāks uṅ Tuk Po pān cūl dau gāl ae sruk hvae luḥ tal thṅaiy 9 koet khae āsuc chnāṃ naeḥ (13) aeṅ uṅ Tuk Po pān vīl mak tal pan(d)āy Māt jrūk vīñ mān prasās[89] prāp mtāy nūv km(uo)y dāṃṅ 3 aṃbīy rājkāry noḥ ghoeñ (14) jjā braḥ rājjāhāṛdaiy (15) anak stec devatā druṅ braḥ mettā poek rāsṭh yuon oy juoñ prae niṅ rāsṭh khmaer jjā sukkha[90] sāpāy[91] phaṅ gnā noḥ tūc mān knun secktīy (16) braḥ saṃṇuor saṃmtec braḥ bhakkhaniyā krābb dūl mak sīṅ mān secktīy srābb puntae mtāy br(uo)y cīt[92] niṅ anak aṅg mak guṅ rā(17)ksā āṇā prajjā nu rāsṭh nagar sruk khmaer oy anak ang rih gīt rājkāry tūc kāl aṃbīy saṃmtec braḥ aiyuko[93] saṃmtec (18) braḥ vara rājja pītā anak aṃbīy mun rīeṅ mak doebb nīṅ pān secktīy sukkha is muk mun(t)rīy āṇā prajjā nu rāsṭh t(ae)l brāt (19) prās phtīy[94] prabun[95] kūn ccau nīṅ pān juobb gnā vīñ kusal phala puna[96] anak aṅg ka nīṅ saṃrec tūc secktīy prāthnā mtāy nūv (20) saṃmtec braḥ rājjā put[97] nnāk[98] ka niṅ pān juobb vīñ poe anak aṅg bbaṃ gīt oy trūv tūccnaeḥ dde noḥ kuṃlov mtāy khlov[99] (21) lnuṅ gīt ddau kraeṅ tamṇa ta ddau muk mtāy nūv saṃmtec brah rajjā puta[100] nnāk nīṅ koet duk[101] jjā thmīy dīet is muk mun(t)rīy (22) āṇā prajjā nu rāsṭh ka nīṅ koet duk brāt[102] prās jjā kroy mtaṅ dīet secktīy dāṃṅ naeḥ sīṅ loe taṃmraeḥ prājñā anak aṅg (23) taeṅ gīt oy pān secktīy sukkha[103] rīeṅ mak ae anak aṅg pān rāksā āṇā prajjā nu rāsṭh nagar sruk khmaer saṃ thkoeṅ ruṅ rīoeṅ (24) phsā jjā khsatr dhdhaṃ rāksā nagar 1 puntae mtāy nūv kūn anak aṅg nūv[104] ae nāy raṅ duk kuṃsat at ghlān koet duk croen juṃbūk (25) tal āṇāgut[105] dau ae muk nīṇ mān bāk[106] is muk mun(t)rīy nūv rāsṭh nīyāy ta dau ththā anak aṅg pān soy rāj jjā ddhaṃ (26) nagar 1 hoey ccol mtāy nūv kūn knuṅ nagar dhdhaṃ lok oy antarāy nīṅ ththā khlāc co ghun knuṅ secktīy braḥ saṃṇuor anak (27) aṅg prābb[107] ddau mtāy ththā co ghun nīṅ pān gīt oy braḥ nagar dhdhaṃ dāṃṅ 2 paek niṅ gnā ka dde ae anak aṅg maḳ guṅ rāksā (28) rāsṭh nagar sruk khmaer aṃbīy chnāṃ jūt mak tal chnāṃ thṭhoḥ naeḥ trūv 4 chnāṃ hoey poe mundīl aṃbīy rājkāry a(v)īy nīṅ tael (29) ghoeñ dhvoe braḥ pan(d)ūl phtīṅ dau tal uṅ Ṭuk Po jjā dhdham pan(d)āy Māt Jrūk oy yak secktīy krābb dūl (30) anak stec devatā oy mtāy pān dhūr cit[108] tal mtaṅ ka dde ilūvnaeḥ

[89] prasāsa
[90] sukha
[91] sappāy
[92] citta
[93] ayyako
[94] ptī du pali pati
[95] prabandha
[96] punya
[97] putra (sk) ou putta (pali)
[98] anak
[99] khlau
[100] putra
[101] dukkha
[102] brāt'
[103] sukha
[104] nau
[105] anāgata
[106] bākya
[107] prāp'
[108] citta

mtāy proe ukñā mahā mun(t)rīy jhmoḥ Kae ukñā par nāyuk (31) jhmoḥ Srīy oy nāṃm braḥ saṃṇuor mak poe pān mak tal moel tīṅ secktīy sabv grubv hoey druṅ braḥ cintā aṃbīy rājkāry (32) tūc mtīc oy mān braḥ pan(d)ūl oy taṃmnoer braḥ ājñā vil dau vīñ jjā chchābv ilūv mtāy phñoe sa(ṅk)im srom bhājj tael (33) tāk soy aṃbīy toem mak jjā saṃgāl braḥ rājjā saṃṇuor suor mak nūv thṅaiy 5 roj khae māksi chnāṃ thṭhoḥ pañca saksa.

Traduction du message de la reine mère.

–(1) Message de Samtec l'auguste reine mère[109] adressé au prince Isora, roi des grands rois, l'auguste et suprême Protecteur, l'auguste et suprême Pureté. (2) De crainte que des maladies ne viennent toujours vous causer des ennuis[110]; grâce aux puissances et mérites de (3) l'auguste et fortuné Triple Joyau, aux qualités et mérites des dons et des Sil[111] que j'ai accomplis, aux qualités et mérites de tous les Tévoda, gardiens de l'Univers, je souhaite que vous soyez heureux, que vos voeux se réalisent toujours heureusement[112] afin que (4) vous puissiez entretenir désormais et pendant très longtemps[113] l'auguste religion bouddhique. En outre, le sixième jour de la lune croissante du mois de Bisakha de cette année-ci,[114] (5) j'ai reçu[115] un serviteur qui a un nom,[116] qui m'a[117] apporté votre message.[118] Je l'ai lu[119] et j'ai pris connaissance de la totalité (6) de son contenu. Quant à la teneur de la lettre, il était question de votre intention de voir les peuples khmer et vietnamiens reprendre leurs échanges commerciaux (7) dans de meilleures conditions, comme sous le règne de Samtec l'auguste grand-père[120] et celui de l'auguste et excellent père, depuis autrefois jusqu'à nos jours. Mais vous (8) redoutiez les avis défavorables du roi d'Annam,[121] auguste Maître (9) et de grands mandarins vietnamiens. En ce qui concerne votre message, les trois Samtec augustes nièces (10) avaient chargé l'Anak Chaovea,[122] l'Anak Samtec Chao Ponhea ainsi que tous les mandarins de mettre au courant du message les grands chefs vietnamiens Doc Po et Ton Phou (11) ainsi que les autres mandarins à la citadelle de Moat Chrouk, afin qu'ils sachent la vérité, qui était votre souhait de voir le peuple khmer commercer de nouveau avec le peuple vietnamien. (12) Le quatorzième jour de la lune décroissante, du mois de Bisakha,[123]

[109] Elle s'appelait l'Anak Mneang Ros. Cf. VJ, t. VI, p. 742.

[110] C'est la traduction de l'expression: mak pīet pīen pindā yāyiy.

[111] Le mot sila signifie ici «le fait de se conduire selon les préceptes de la religion bouddhique», producteur de mérites.

[112] Du pali bara «vœux» et du khmer a «heureux»

[113] A cause de l'absence de signe de ponctuation, on pourrait comprendre aussi «pour que la religion bouddhique continue à exister encore longtemps»

[114] Cf. *supra*, n. 53.

[115] Litt. «voir».

[116] Cf *supra*, n. 54

[117] L'emploi du terme mtāy «maman» dans le message khmer pour le pronom personnel, première personne, marque son amour pour le roi son fils.

[118] Nous n'avons pas traduit «*oy dau sour dtāy cpāp' 1*» qui signifie littéralement «un message qui m'est adressé»

[119] Pour ne pas alourdir la traduction, je n'ai pas traduit l'expression *dau tal'* «(le message) arrive» précédent la proposition «je l'ai lu».

[120] Cf. *supra*, n. 58.

[121] Cf. *supra*, n. 59.

[122] Cf. *supra*, n. 62

[123] Le samedi 27 mai 1843 AD

le général Doc Po partit à la cour de Hué. Il fut de retour à la citadelle de Moat Chrouk le neuvième jour de la lune croissante du mois d'Asoch de cette année-ci.[124] (13) Il a informé votre mère et vos trois nièces de cette affaire. J'ai constaté (14) que le roi d'Annam daignait (15) laisser les Vietnamiens venir faire du commerce avec le peuple khmer dans de bonnes conditions comme dit (16) l'auguste message que vous ont adressé Samtec les augustes nièces. Mais j'ai de grands soucis pour vous qui venez (17) gouverner le peuple et le pays khmers,[125] je souhaite que vous fassiez en sorte que le Cambodge redevienne ce qu'il était dans le passé, sous les règnes de Samtec l'auguste grand-père et de Samtec (18) l'auguste et excellent père. C'est la condition conduisant à la paix. Tous les mandarins, le peuple, les maris séparés (19) de leurs femmes et de leurs enfants pourraient alors être réunis à nouveau. Votre mère (20) et Samtec votre auguste prince[126] pourraient vous revoir. Si vous agissez autrement, moi qui suis ignorante (21), je crains que dorénavant Samtec votre auguste prince et moi ne soyons encore malheureux, que tous les mandarins (22) et le peuple ne soient encore séparés et accablés de tristesse. Tout cela dépendra de votre vigilance (23), vous qui cherchez depuis toujours à rendre tout le monde heureux. Si[127] vous gouverniez (ainsi), votre peuple khmer pourrait redevenir prospère, glorieux (24) parce que[128] vous êtes un grand roi régnant sur un pays,[129] mais votre mère et votre fils qui habitent loin[130] de vous seraient accablés de malheur, de pauvreté, de faim, de toutes sortes de tristesses. (25) Dans l'avenir, tous les mandarins et le peuple diront que vous étiez un grand roi (26) d'un royaume, mais que vous avez abandonné votre mère et votre fils dans l'autre partie du pays[131] parce que vous avez eu peur du Chao Khun.[132] Dieu vous punira. Dans votre message, (27) vous m'avez informé de ce que le Chao Khun n'avait aucune intention de diviser l'auguste grand royaume en deux. Vous étiez venu gouverner (28) le peuple du royaume khmer depuis l'année du Rat[133] jusqu'à l'année du Lièvre, ce qui fait en tout quatre ans. Si vous aviez des soupçons sur quelque affaire du royaume que ce soit, vous (29) auriez pu envoyer un auguste message au responsable de la citadelle de Moat Chrouk, le général Doc Po qui l'aurait transmis ensuite

[123] Le samedi 27 mai 1843 AD.

[124] Le lundi 2 octobre 1843 AD.

[125] A l'époque, le roi Ang Duong n'avait sous son autorité qu'une partie du Cambodge, principalement les provinces de Pursat, Battambang, Siemreap, Kompong Thom et Kompong Chhnang

[126] Ce pourraît être le prince Chrâloeung qui naquit en 1835 Il fut consacré roi en 1860 sous le nom de Norodom.

[127] Le mot *ae* dans cette phrase marque plutôt la supposition

[128] Le mot *phsā* est très peu employé en khmer moderne J Guesdon, dans son dictionnaire Cambodgien-Français, p 1180, pour ce mot donne deux sens «désirer» et «parce que» Le second sens lui parait moins sûr Parmi les exemples qu'il a donné, il y en a deux dans lesquels *phsā* signifile «parce que» Le dictionnaire de l'Institut Bouddhique, t. I, p 716 donne deux sens. «parce que» et «parce qu'(il) désire» Cependant, dans les exemples donnés, *phsā* signifie «parce que».

[129] C'est la partie Nord du Cambodge et non pas tout le royaume khmer En outre l'expression *khmere nagar muoy* implique l'idée d'un grand pays indépendant

[130] La reine mère était avec les trois princesses dans la province de Kien Svay et le roi Ang Duong résidait a Oudong à quelque 80 Km seulement, mais dans le texte khmer, le mot «loin» signifie qu'elle est separée de son fils et que celui-ci n'était pas autorisé à lui rendre visite. C'est «loin» dans l'esprit et dans le «cœur» pour une mere

[131] Le mot *nagar dhdham* signifie «grand pays».

[132] L'expression siamoise «chao khun» désigne le général de l'armée envoyé en mission au Cambodge en 1842 le Chao Khun Padin Dêchea.

[133] Soit 1840 AD

(30) au roi d'Annam, mais jamais vous ne l'avez fait afin que je sois contente. Aujourd'hui, je charge l'Oknha Bâ Neayok (31) Srei de vous apporter l'auguste message. Lorsque le message sera arrivé, une fois entièrement lu, quelle que soit votre décision, (32) confiez votre réponse aux augustes messagers et qu'ils rentrent tout de suite. Alors comme preuve je vous enverrai l'étui[134] du plat dans lequel (33) vous mangiez autrefois.

Auguste message royal fait le cinquième jour de la lune décroissante, du mois de Migasira, en l'année du Lièvre cinquième de la décade.[135]

Les deux lettres sont datées de 1843 AD, il y a presque un siècle et demi. La syntaxe utilisée ne présente aucune difficulté particulières. Cependant il y a quelques passages qui ne sont pas simples à comprendre, à cause de l'absence des signes de ponctuation. A cela, on peut ajouter que le style n'est pas très élégant car il s'agit, dans ces lettres, de la langue parlée.

En ce qui concerne l'orthographe des mots on peut faire les remarques suivantes:

1. L'emploi du signe voyelle ៊ី pour les signes voyelles ី ឹ ឺ .
   Ex: វីល vīl, ពានទីង pān tīṅ, ទើម toem, អំពីយ aṃbīy.
2. L'emploi de ក pour ថ qui est pourtant employé par le scripteur pour noter le mot បរមនាថ parama nāṭha.
3. Comme dans le Vieux Khmer, le signe ្ឫ est utilisé pour noter la voyelle indépendante ṛ.
   Ex: ហារ្ទៃយ hāṛdaiy.
4. L'abus du redoublement de consonnes.
   Ex: សំត្តេច saṃttec, ជ្ជា jjā, ថ្ថា tthā ទ្ទៅ ddau.
5. Une syllabe brève est reconnaissable par le signe ៍ dans le premier message et par ់ dans le second.
   Ex: មាត់ជ្រូក māt jrūk, សំគាល់ saṃgāl, សំត្តេច samttec, គ្រប់ grubb.

Rappelons que le Cambodge, au moment où il y eut cet échange de messages, était pratiquement coupé en deux: la partie située au nord de Phnom Penh était sous l'autorité du roi Ang Duong soutenu par le Siam et la partie méridionale était sous la coupe des vietnamiens puisque la reine Ang Mei n'avait en fait aucun pouvoir. Le contact entre les deux familles royales semblait très difficile, à tel point que ni la reine mère, ni la reine Ang Mei n'osèrent mettre dans leur lettre respective le nom du messager d'Ang Duong. Il y avait donc un climat de méfiance qui régnait sur les deux parties, mais pourtant la reine mère souhaitait que son fils prît contact avec les Vietnamiens et la reine Ang Mei n'éprouvait ni jalousie, ni haine pour le roi Ang Duong. Dans sa lettre, la reine priait son oncle de bien réfléchir sur les relations entre le Vietnam et le Cambodge, afin d'éviter des conséquences malheureuses, car elle et ses deux sœurs se trouvaient dans une situation très délicate. Il importe de rappeler qu'en 1837, une de ses sœurs, la princesse Pèn fut assassinée sur l'ordre du général vietnamien Duong Doc, sous prétexte qu'elle était pro-siamoise.

On sait que le roi Ang Duong se trouvait sous le contrôle incessant des Siamois. Ces derniers l'avaient puni injustement par deux fois: en 1835, il fut victime de la diffamation de son frère, le prince Im, égoiste, borné et avide de pouvoir et en 1837, au moment où ce dernier, à l'instigation d'un général vietnamien, quitta Battambang pour Phnom Penh, dans

[134] Le mot *sankim* veut dire une sorte de drap, (Cf. J. Guesdon, Dictionnaire Cambodgien-Français, p. 1674). Mais d'après le Dictionnaire de l'Institut Bouddhique, le mot signifie «un tissu en soie, à petites fleurs». Dans le message, le mot désigne le morceau de tissu, l'étui du plat.

[135] Soit le lundi 11 décembre 1843 AD.

l'espoir de s'emparer du trône du Cambodge. Ainsi, on ne peut manquer d'admirer le courage du roi Ang Duong qui en 1843 prit l'initiative de se mettre en contact avec les Vietnamiens pour le bien-être du peuple khmer. Le message a disparu, mais son contenu ressort clairement des messages des deux reines. Le roi Ang Duong demandait que les Khmers et les Vietnamiens puissent faire du commerce ensemble comme s'il ne s'était rien passé, puisque cette activité existait toujours, mais dans la clandestinité. A cette époque, les deux peuples étaient obligés d'échanger leurs marchandises pour se procurer des produits de première nécessité et non pas pour s'enrichir. Acceuillant la décision de son oncle avec enthousiasme, la reine Ang Mei joua donc un rôle d'intermédiaire et envoya ses mandarins à Moat Chrouk. De là les généraux vietnamiens transmirent ensuite la proposition au roi Thieu Tri à Hué. Celui-ci accepta la demande du roi Ang Duong et il ordonna à ses généraux de prendre des dispositions nécessaires.

Les Vietnamiens s'étaient retirés de Phnom Penh et s'étaient installés à Moat Chrouk à cause des révoltes de Cambodgiens de 1842, provoqués par les massacres, les tortures, les destructions de pagodes khmères ordonnés par les Vietnamiens eux-mêmes. Cependant, il est intéressant de voir leurs positions, un an après l'événement, à travers les échanges qui se firent entre les responsables de la citadelle de Moat Chrouk et la reine Ang Mei. Elles sont les suivantes:

1. Le roi Thieu Tri donnait son accord pour le rétablissement des échanges commerciaux entre les deux pays sous prétexte de compassion envers le peuple khmer.
2. Les activités commerciales avaient cessé par la faute des Khmers qui s'étaient soulevés contre les Vietnamiens.
3. Maintenant, les mandarins et les gens du peuple qui avaient participé aux révoltes étaient tous grâciés.
4. Pour que les Vietnamiens soient en sécurité et que le commerce se fasse dans de bonnes conditions, il était nécessaire d'installer une armée vietnamienne dans le village de Peam Svay Mi en face de la province de Romduol.

Il est évident que les ennemis n'ont jamais le même point de vue sur un même événement. Mais, sans aucun doute, les envahisseurs vietnamiens rejetaient toute la responsabilité sur les Khmers. Chaque fois qu'une occasion se présentait, ils ne manquaient pas de s'approprier une partie du territoire khmer. Le renforcement de leur armée à Peam Svay Mi n'était donc qu'un prétexte pour rendre légale leur occupation militaire.

Nous avons signalé plus haut que les deux messages n'ont pas la même valeur, pour la seule raison qu'une mère peut s'adresser plus librement à son enfant – quelle que soit la fonction ou le pouvoir de ce dernier –qu'une nièce à son oncle. Par conséquent, le second message présente beaucoup plus d'intérêt que le premier. De la ligne 1 à la ligne 16, le deuxième message donne autant de renseignements que le premier en entier. De la ligne 17 jusqu'à la fin, la reine mère, pleine de sagesse, donne à son fils des conseils appuyés d'arguments fort raisonnables pour décider de la politique extérieure du Cambodge avec ses deux pays voisins. La reine mère souhaite ardemment que son royaume et son peuple retrouvent la tranquillité. Elle évoque, en donnant des exemples vécus, tous les malheurs causés par le déchirement des familles ressentis par elle-même et par la population khmère toute entière et, pour que la paix règne dans son pays, elle propose à son fils de suivre l'exemple de son grand-père et de son père, qui maintenaient une entente parfaite aussi bien avec le Siam qu'avec l'Annam. Cette volonté est confirmée par la dernière partie de sa lettre – de la ligne

26 jusqu'à la ligne 30 –, protestation contre son fils qui aurait dû prendre contact avec l'Annam puisqu'il réside dans le territoire khmer depuis quatre ans et ce d'autant plus que le Siam n'a pas l'intention de partager le Cambodge.

Rappelons enfin que la reine mère et les autres princesses étaient sous l'autorité vietnamienne. Elle était très courageuse d'avoir choisi une politique qui pouvait préserver l'unité du royaume mais qui ne plaisait ni aux Vietnamiens, ni au prince Ang Im. Celui-ci, toujours égoïste, pendant sa captivité à Moat Chrouk en 1842, demanda aux Vietnamiens que la partie du Cambodge au Sud de Phnom Penh lui soit attribuée et que la partie septentrionale soit confiée à Ang Duong.

Nous avons signalé plus haut que le message de la reine Ang Mei est marqué d'un sceau royal dont la description mérite d'être faite: il est rond et mesure 96 mm de diamètre. La partie périphérique est une couronne de 8 mm de large, limitée à l'extérieur par trois cercles et à l'intérieur par quatre cercles. La surface de la couronne est décorée de fleurons. La partie centrale est composée essentiellement d'un temple à trois tours et à l'intérieur de chaque tour il y a un personnage. Celui de la tour centrale tient dans sa main gauche un arc et dans sa main droite, semble-t-il, une flèche. Les deux autres qui sont de chaque côté, sont des orants; ils saluent le personnage central.

Pour les Khmers, ce temple à 3 tours ne saurait être que le temple d'Angkor Vat, qui apparaît ainsi dans ce sceau comme une manière de symbole du pays khmer, de la même façon qu'il est placé sur le drapeau national depuis son origine. Il est donc important d'observer que ce symbole existait en 1843, par conséquent avant que l'Occident ne découvre pour lui-même les monuments d'Angkor.

On ne sait pas sous quel règne a pu apparaître un tel sceau, mais on peut croire que la reine Ang Mei l'avait au moins reçu de son père, le roi Ang Chan qui prit le pouvoir en 1806.

Texte translittéré de la troisième lettre.

(1) saṃmput teñ yā teñ kvān Ter Tuk kvă̋n Ān Sāc oy mak tal cohvǟy sruk khaet pābh(n)uṃm oy ukñā co bañā ukñā bañā braḥ mey (2) sruk kūn sruk dhaṃm tūc oy pāntīṅ[136] ilūvneḥ daduol (3) pun anak stec debtā proe uṅ ddhaṃ 2 nāṃm nammoen[137] pāñ ṭa ka sīṅ jā nammoen haiy pīñ yuon loeṅ dhvoe pan(d)āy gay nūv hvīen kvān hvā traṅ dīy braek svāy mīy (4) duk rīep phsār dhvoe phdaḥ oy rāsṭh yuon nāṃm braeh[138] taṃmnīñ[139] hloeṅ[140] mak luk tūr oy rās khmaer oy suk sāpāy tūc kāl bī toem viñ noḥ taṃmnoer[141] (5) aṃbīy mae anak aṅtuoṅ nūv pākvinjuo niṅ is ph-ūn thṅaiy mun pān bīt tal is nammoen suṃm teñ ān jāṅ suṃm oy pān rāsṭh khmae (6) nīṅ rāsṭh yuon pān suk sāpāy dau mak luk tūr nīṅ gnā tūc kāl mun boeṅ[142] (7) pun anak stec debtā̋ braḥ rājāddān oy luk tūr nīṅ gnā min oy cpāṃṅ dīet loey noḥ is anak nā kāl mun.....[143] dābv[144] noḥ k(n)uṅ laeṅ (8) dos dāṃn is oy mak nūv[145] bhūm cās noḥ nīṅ laeṅ

[136] pa̋n tin

[137] nāhmīn

[138] brae

[139] damniñ

[140] loeṅ

[141] tamnoer

[142] biṇ

[143] Il peut être lu tām «suivre».

[144] dăb

[145] nau

rājkār laeṅ yak thvaih oy dīet kā tūcnaeḥ pān jjā kvān Ān Yāṅ nīn kvān (9) jāteñ[146] pān gīt nīṅ gnā nūv braek svāy mīy noḥ jjit yāteñ noḥ croen braeh taṃmnīñ pān jā uṅ dhuṃm dāṃṅ 2 nāṃm (10) nammoen nūv bal hloeṅ dhvoe pan(d)āy gay noḥ nīṅ pān rāksā prayāt[147] rāsṭh yuon niṅ rās khmaer luk tūr nīṅ gnā oy pān su(11)k sāpāy kuṃ oy rāsṭh yuon saṅkat rāsṭh khmaer noḥ min oy nammoen nūv bal yuon cpāṃṅ kāp saṃmlāp rāsṭh khmaer dīet loey kā naeḥ aeṅ ! (12) mae anak aṅtuoṅ[148] nūv pākvinjuo niṅ is saṃmtec braḥ āṇuc pān dhvoe saṃṇuor phñoe loeṅ oy anak aṅtuoṅ pāntīṅ oy dhvoe sammput[149] prāp is co(13)hvāy sruk mey sruk grup khaet ukñā co bañā ukñā bañā braḥ mey sruk kūn sruk oy pāntīṅ mintiṅ[150] jā anak aṅtuoṅ pān (14) dhvoe saṃmput oy is cohvāy sruk mey sruk grubv khaet pāntiṅ hoey ī nūv[151] ghoeñ is rāsṭh sruk jjit ceñ luk tūr nūv khān rāsṭh (15) sruk chṅāy mīn ddān ghoeñ tūcnaeḥ pān jā uṅ dhdhaṃn daṃṅ 2 trūv jā dhvoe saṃmput prāp cūl mak ukñā co bañā noḥ oy (16) nīyāy prāp is grup sruk oy pāntīṅ rāl oy rās khmaer ceñ luk tūr nīṅ rāsṭh yuon oy pān suk sāpāy tūc bi toem gmān taṃmnoe (17) ūy[152] de kuṃ oy bhit bhaiy[153] thvay[154] dīet loey noḥ nahmoen[155] rās khmaer jhmoḥ ṇā thṅaiy mun pān jā dhvoe kā b(v)am trūv noḥ kuṃ oy khlāc (18) loey pān kā tūcnaeḥ daduol (19) pun[156] anak stec debtā braḥ rājjā dān oy nammoen rās khmaer naṇā thṅaiy pun pān dhvoe kā b(v)aṃ trūv ilūvneḥ laeṅ dos daṃṅ is mīn oy cābv[157] caṅ (20) kāp saṃmlāb(v)[158] juoy kuṃ oy khlāc is rājkāyy nūv thvaeh ka laeṅ oy noḥ is ukñā co bañ(ā) oy pamuol[159] gnā dhaṃm tūc (21) daṃṅ is thṅaiy mun nūv sruk ṇā pān jā bhīt khlāc rut luon noḥ oy pamūl gruoh sāl[160] vīl mak mūv sruk cās nīn pān (22) suk sāpāy git rak sīy tūcnaeḥ pān jā prām prābv oy pāntīṅ poe b(v)aṃ joeh[161] noḥ kāmmān[162] (23) debtā tīy nūv ārākkha jā pandāl saṃmput tal pāntīṅ oy duk cit oy mān saṃmput prāb(v) dau oy pāntīn.

thīev trīy tām nīen hvap hvāk ñīy thāp pāk ñoek[163].

Traduction de la lettre.

(1) Message du général[164] Tê Tok et du général An Sach, de la province[165] de Gia Dinh[166], adressé au gouverneur de la province de Baphnom[167], qui doit informer (ensuite) les Oknha

[146] Gia Dinh

[147] prayătna

[148] ang ṭuon

[149] samputra

[150] mın ṭiṅ

[151] nau

[152] avī

[153] bhaya

[154] thvī ou avī

[155] nāhmīn

[156] puṇya

[157] cāp'

[158] saṃlāp'

[159] En khmer moderne soit *papuol*, soit *pramūl*.

[160] gruo sār [161] jīoe [162] ka mān

[163] Cette dernière phrase est en langue vietnamienne.

[164] Le mot vietnamien *quân*, signifie «soldat, armée». Ici, nous pensons qu'il s'agissait des chefs d'armée, d'où l'emploi du terme «général (d'armée)» dans la traduction

[165] Le mot teñ semble provenir du vietnamien *trân*, qui signifie «province»

[166] Le mot transcrit en khmer yā teñ désigne sans aucun doute Gia Dinh, puisque selon la lettre de la reine Ang Mei, l. 21, le village de Cong Hoa dépendait de Prei Nokor qui correspond à Gia Dinh en vietnamien

[167] Un srok de l'actuelle province de Prey Véng

Chao Ponhea[168], les Oknha, les Ponhea, les Preah, (2) les chefs de villages, les citoyens des grands et petits villages afin qu'ils sachent que maintenant, (3) le roi d'Annam[169] a ordonné à deux grands mandarins d'emmener les mandarins Banh Dâ kâ[170] qui sont des mandarins de Hai Binh[171], pour construire une citadelle[172] au village de Cong Hoa[173] à l'endroit du Prêk Svay Mi où (4) seront construits un marché et des maisons pour que les Vietnamiens puissent apporter des tissus en soie, des marchandises et les vendre aux Cambodgiens, afin qu'ils soient heureux comme autrefois. Sur ce sujet, (5) il y a quelque temps, la mère[174] du prince Ang Duong, Ba Kvin Chuor[175] ainsi que ses sœurs cadettes avaient informé[176] les mandarins responsables de la province d'An Giang que les Khmers (6) souhaitaient la paix avec les Vietnamiens, que les deux peuples reprendraient leurs échanges commerciaux comme dans le passé. (7) Grâce à sa vertu[177], le roi d'Annam a daigné accepter que le commerce (entre le Cambodge et l'Annam) reprenne, que les combats cessent, que ceux qui ont servi autrefois l'armée soient (8) tous grâciés, qu'ils retournent dans leurs anciens villages, qu'ils soient exemptés de corvée, qu'ils ne payent plus d'impôts[178]. Ainsi, le général (responsable de la province) d'An Giang (9) et celui (de la province) de Gia Dinh, constatant qu'à Prêk Svay Mi, situé près de Gia Dinh, il y a beaucoup de soies et de marchandises, alors tous deux ont conduit (10) des mandarins et des soldats pour y construire une citadelle afin que les Vietnamiens soient en sécurité, que les Khmers puissent commercer en toute tranquillité, (11) pour empêcher les Vietnamiens d'opprimer les Khmers et interdire aux mandarins et soldats vietnamiens de poursuivre les combats, de massacrer encore le peuple khmer. A ce propos (12) (nous) avons entendu dire que la mère du prince Ang Duong, Ba Kvin Chuor et les princesses cadettes ont envoyé un message au roi Ang Duong pour l'informer afin qu'il avise par écrit tous (13) les gouverneurs de provinces, les chefs de tous les srok, les Oknha, les Chao Ponhea, les Oknha Ponhea, les Preah, les chefs de villages et les administrés afin qu'ils

[168] Ce sont les titres des différents grades de la hiérarchie des mandarins khmers. Le terme Oknha Chao Ponhea ne figure pas dans la liste officielle des mandarins sous le règne du roi Ang Duong.

[169] Nous n'avons pas traduit l'expression *daduol pun* qui précède le nom du roi d'Annam. Littéralement, elle signifie «recevoir les mérites».

[170] Nous n'avons pas pu retrouver le terme vietnamien exact correspondant à cette transcription

[171] Ce serait une catégorie de mandarins ou des soldats de la ville de Hai Binh. L'auteur précise qu'ils étaient vietnamiens

[172] C'est la traduction de l'expression khmère *pandăy gay*. Le premier mot signifie «citadelle», le second «garder, surveiller»

[173] Une localité non identifiée qui touchait le village khmer de Prêk Svay Mi lequel n'a pu être également identifié. Cependant, la lettre de la reine Ang Mei, l. 22, laisse entendre que le village de Cong Hoa se trouve à côté de Ta Ong en face de la province de Romduol.

[174] L'emploi du mot khmer *ṁae* pour la reine n'est pas correct. Cela nous laisse supposer que le traducteur ne connaissait pas bien la langue khmère et en particulier le vocabulaire royal. Pourtant, dans la suite du message, à la ligne 12, il emploie à juste titre, un mot du vocabulaire royal *prah anoch* pour nommer les princesses cadettes de la reine Ang Mei.

[175] L'expression vietnamienne *Ba kvin Chuor* désigne la reine Ang Mei. Le mot *Kvin Chuor* vient du vietnamien *quân chua* qui signifie «princesse». Puisque Ang Mei n'est pas la troisième fille du roi Ang Eng, mais la plus âgée des trois, le mot *ba* ne veut pas dire «trois» ou «troisième», il désigne la dignité princière comme dans certains mots tels que *bá chu'* «maître de tout le monde» et *bá vu'o'ng* «empereur».

[176] En khmer moderne, le mot *bit* qui signifie «informer» n'est employé qu'avec les bonzes. Son synonyme, le plus courant est *dūl*. Cependant, le composé *bit dūl* n'appartient pas au vocabulaire pour les bonzes, il prend le sens de «rapporter les dires de quelqu'un à quelqu'un d'autre pour se faire bien voir».

[177] L'expression khmère *poen puṇya* «demander aide» ou «demander une faveur».

[178] Le mot *thvaeh* est la transcription du vietnamien *thuí* qui signifie «impôts».

le sachent. (Nous) ne savons pas si le prince Ang Duong (14) a déjà envoyé ce message aux gouverneurs de toutes les provinces[179], aux chefs de villages ou pas encore. (Nous) constatons que la population des villages voisins est déjà venue vendre des marchandises, que celle (15) des villages lointains est encore absente. C'est ainsi que nous deux, grands mandarins, avons fait rédiger ce message adressé à l'Oknha Chao Ponhea (16) afin qu'il informe toutes les provinces, que les Khmers viennent faire du commerce avec les Vietnamiens dans de bonnes conditions comme autrefois. Il n'y a (17) aucun problème.[180] Que les Khmers ne craignent plus (les Vietnamiens). Parmi les mandarins et le peuple khmer, que ceux qui dans le passé ont commis des erreurs ne s'en inquiètent plus. (18) Ainsi-a-t-il été décidé, parce que (19) le roi d'Annam a daigné accepter que ceux-ci[181] soient maintenant tous grâciés. (Le roi d'Annam) interdit de les arrêter, (20) de les tuer et de les terroriser. Il exempte (les Khmers) de corvée et d'impôt. Que tous les Oknha, les Chao Ponhea rassemblent tous les grands et petits mandarins (21) des différents villages qui dans les jours passés se sont sauvés par crainte (des Vietnamiens), qu'ils rentrent avec leurs familles dans leurs villages d'origine. (22) Ils seront heureux et ils pourront gagner leur vie. C'est dans ce but que nous propageons ces informations. S'ils ne croient pas (à nos bonnes intentions), nous prenons à témoins (23) les Tévoda[182] de la terre et les Arakha[183]. Message pour donner des informations[184], soyez confiants, écrivez-nous afin que nous soyons au courant.

Message fait le vingt-huitième jour, du dixième mois, de la troisième année du règne de Thieu Tri[185].

Le troisième document est la traduction du vietnamien en khmer d'un message de deux généraux vietnamiens adressé au gouverneur de la province de Baphnom. Par conséquent, le traducteur ne peut pas être tenu pour responsable des répétitions (des termes quasi identiques apparaissent aux lignes 4, 6, 10 et 16, il en est de même pour les 7, 8, et 19, 20) et de la mauvaise présentation du texte. Cependant, il n'a guère soigné sa traduction, c'est ainsi qu'elle comporte aussi des expressions typiquement orales telles que *kmean auy té* «sans problème», (l. 17) et *kum.....thoy tiet loey* «ne .....plus» (l. 17). En outre, il y a des incorrections dues au fait que le traducteur n'a pas fait usage du vocabulaire royal, que pourtant il n'ignorait pas.

Exemples:

1. L'expression *anak aṅg ṭuoṅ* (1.12) désignant le roi Ang Duong est rarement employé, sauf dans les échanges de messages entre les members de la famille royale. On aurait dû utiliser la simple expression *braḥ aṅg tuoṅ*.

2. L'emploi de *mae anak aṅg ṭuoṅ*, (1.5) pour appeler la reine mère est incorrect. C'est un manque de respect. On devrait dire *braḥ māta braḥ ang ṭuoṅ*.

3. La reine Ang Mei est désignée par le terme vietnamien *pākvın juo*, (1.5) qui veut dire «la grande princese». Cf. n. 175. C'est sans importance si on parle de la signification du mot, mais si l'on tient compte de l'usage, on s'aperçoit que cet emploi est péjoratif et méprisant. On aurait dû l'appeler *braḥ aṅg mī*.

[179] Ce sont seulement les provinces qui étaient sous son autorite Cf supra n 124

[180] La locution orale, *auy té* est devenue en khmer moderne *avet te*

[181] Litt. «Parmi les mandarins et le peuple khmer, ceux qui dans le passé ont commis des erreurs»

[182] Ce sont les gardiens du sol.

[183] Ce sont les «Esprits gardiens».

[184] Litt «message arrive, (que vous) soyez au courant»

[185] Soit le 17 décembre 1843

4. Les termes du vocabulaire royal correspondant au mot pha-ūn (1.5) «le cadet ou la cadette», sont selon l'ordre croissant de dignité: ānuja (mot d'origine sanskrite), braḥ ānuja et saṃtec braḥ ānuja. Il est très étonnant que notre traducteur ait employé cette dernière expression dans ligne 12, mais pas dans la ligne 5. C'est probablement de la négligence, puisqu'il s'agit d'un message destiné à un gouverneur khmer.

La lettre est signée par les généraux Tê Tok et An Sach, tous deux responsables des préparatifs des échanges commerciaux. De son contenu, on peut retenir points essentiels:

a. Le roi Thieu Tri, en réponse à la demande formulée par la reine mère et la reine Ang Mei, ordonne au deux généraux de surveiller les travaux de construction d'un marché dans le village de Peam Svay Mi. On a choisi cet endroit pour deux raisons: d'abord on y disposait d'une facilité de transport des marchandises, puisque le village était près de la province de Gia dinh (Saigon), un des grands centres commerciaux et ensuite il y était facile d'assurer la sécurité des Vietnamiens.

b. Le roi Thieu Tri décide que les mandarins et les paysans khmers qui se sont soulevés contre les Vietnamiens en 1842, sont tous grâciés. Ils peuvent rentrer tranquillement chez eux. Ils sont maintenant exempts de corvée et d'impôt.

c. Pourquoi cette lettre?

Elle est datée du 17 décembre 1843, c'est-à-dire à peine une semaine après les deux précédentes. Selon les deux auteurs, les responsables vietnamiens sont impatients de voir venir les Cambodgiens des villages lointains; jusqu'à cette date, ils ne faisaient du commerce qu'avec ceux des villages voisins. Comme ils sont inquiets et n'ont confiance ni en la reine mère, ni en la reine Ang Mei, ils rédigent la lettre adressée au gouverneur de Baphnom qui devra ensuite transmettre les informations aux autres chefs de provinces et au peuple khmer.

Enfin, les deux généraux qui faisaient répéter dans leur message quatre fois la phrase suivante: «afin que les Khmers et les Vietnamiens reprennent ensemble le commerce dans les meilleures conditions, comme dans le passé», voulaient montrer que le roi Thieu Tri était plein de clémence et de compassion envers le peuple khmer. Cela ne correspond pas à la réalité, car pour retrouver leur indépendance et une grande partie de leur territoire et pour que les familles royales gardées en otage au Vietnam soient rendues, il faudra que les Cambodgiens avec l'aide des Siamois combattent les Vietnamiens pendant deux ans, de 1844 à 1845.

TRADITIONAL SUMATRAN TRADE*

PAR

JOHN N. MIKSIC

Résumé

A travers l'étude de sources archéologiques, historiques et anthropologiques, J. Miksic analyse le développement des réseaux d'échange internes à l'île de Sumatra. Il distingue, en se fondant sur l'étude de la topographie, des zones de peuplement, des axes de communication et de l'interaction des zones économiques, trois grandes régions différenciées dès l'apparition des premières sources historiques. Les régions du nord et du sud de Sumatra ont vu leur réseaux se développer sous l'influence conjuguée de facteurs externes tout autant qu'internes: le commerce inter-insulaire et international a eu son importance, mais le rôle des facteurs indigènes au système sumatranais, négligé jusqu'ici, doit également y être pris en compte. Les facteurs internes ont par contre joué un rôle prépondérant dans la région ouest. L'étude est menée, en passant par l'âge colonial, jusqu'à la période suivant l'indépendance: elle conclut à la survivance de modèles traditionnels jusqu'à l'essor récent d'une infrastructure routière moderne ne tenant plus compte des axes de communication historiques.

Introduction

Indonesia's particuliar character as an island nation makes the country an object of unusual interest to those who study the development of centralized political and economic institutions. In concrete terms, this involves the search for processes which lead to increase in the amount of goods, information, or people who flow through or at the direction of a small number of points in space. The extraordinary attribute displayed by Indonesia is that transport and communication between various regions must traverse stretches of open water. This has raised the suspicion that the development of centralized institutions may have taken a different course than in countries where overland routes have been the common form taken by networks binding together disparate regions.

* The author acknowledges the generosity of the Asian Cultural Council and the Ford Foundation, who support his work, and the assistance of Dr. Colin MacAndrews, who read and made extensive comments on earlier versions of this paper.

Thus the preponderance of historical and geographical literature devoted to the study of the development of political and economic institutions in the archipelago has concerned itself with aspects of relations among the various islands, on one hand, and between the islands and the Eurasian mainland, on the other. The networks of channels over which the same commodities (people, things, ideas) moved between parts of the same island have been less common objects of study.

From a historical viewpoint, or indeed any other perspective, a knowledge of several matters would appear to be indispensable prerequisites to the understanding of the relationships between the ports, coasts, and hinterlands of the islands. These include: the existence of inland routes which brought objects of marine commerce to the exporters; the processes which led certain locations along these inland routes to become larger and to possess more influence on events occuring within the system than others; the internal nature of these centers of activity; and their relations with one another. These characteristics are most distinctly developed on the largest, most densely populated islands of the Sunda region: Java and Sumatra (Borneo or Kalimantan is larger than either but has a sparser population).

It has been common in literature on Indonesia to find Sumatra contrasted with Java. Sumatran societies have often been described as outward-looking and open to influence from abroad, concomitants of foreign trade's importance in their history. Java has been portrayed as inward-looking, an attribute which can be correlated with an agrarian economy centered in inland valleys. Java's development is commonly thought to have been largely autonomous. It has been taken almost for granted that the Sumatran pattern of settlement and economy during the traditional period preceding European contact were largely the result of Sumatrans' responses to opportunities presented by a favourable location on international trade routes. Without exposure to external contacts, it could be argued that Sumatran societies, particularly those with coastal locations, would have been very different. If this were true, one would expect historical analysis of Sumatran economy and population distribution to have been sensitive to changes in external trading patterns. In this study we will attempt to discover what were the pre-European patterns of economic exchange and population distribution in Sumatra, and to discover whether internal or external factors exerted a greater influence in shaping these patterns.

A. *Geography and Ethnology.*

The first component of the Sumatran situation to consider must be the geographical setting and its division among various ethnic groups, for these factors form a relatively unchanging stage upon which the historical action has taken place. It appears that whereas these basic elements have not possessed the power to determine that certain sites on the islands will always play the same roles as centres or subordinate regions, the environment has facilitated certain developments in certain broad regions and made others more difficult, therefore less likely to occur or to be perpetuated there.

Sumatra's landscape is relatively simple in that it consists of only three major elements, three strips which run parallel to each other in a north-south direction along the 1,750-kilometer length of the narrow (maximum width: about 400 kilometers) island. These are: a very narrow western coastal lowland; a chain of nearly continuous mountains with average elevations of 2,000 meters, and peaks up to 4,000 meters; and a broad eastern lowland which

occupies 170,000 square kilometers, over one-third of the island's entire area of 440,000 square kilometers.[1] The traditional centres of population and culture are located in a series of mountain valleys space along the highland zone, at elevations averaging 500 to 1,000 meters, on soil of largely volcanic origin.[2]

1. The highlands.

The interior valleys form homelands of a number of ethnic groups. In the north, a cluster of related peoples collectively termed the Batak live in the ancient volcanic caldera containing Lake Toba, in the mountains and on the plateaus spreading outward from it. The mountains are termed the Batak Tumor; they and the associated lowlands are divided between the modern provinces of North Sumatra and Aceh.[3]

A low pass in the vicinity of Padang Sidempuan, Gunung Tua, and Portibi separates the Batak Tumor from the main island chain, the Barisan Range. This topographic feature also marks the boundary between two sets of mountain flora and fauna, northern and southern; the northern flora contains more forest products of especial worth in the initial period of Sumatran foreign trade, a point to which we shall return below. This pass has also formed an important route for communication between east and west lowlands; footpaths which have been used for centuries run along the mountain foothills, skirting the lowlands with their less inviting terrain, converge at this region.[4]

The second important highland area forms the nuclear area of Minangkabau settlement. Minangkabau tradition considers the three connected valleys lying around Mount Merapi to have been the first to be inhabited when their ancestors descended from that mountain. Two large lakes, Singkarak and Maninjau, occupy the bottoms of part of the valleys.

Futher south, the next group encountered are the Rejang who occupy the Lebong Graben around the shores of Lake Tes and the outer slopes on either side of this rift valley. Somewhat further south, at the foot of Mount Dempo, one reaches the Pasemah Plateau. The Pasemah and related groups inhabit the southern highlands as far as the valley which contains Lake Ranau.

Each of these groups inhabits a well-defined geographic region with broadly similar climate, vegetation, and natural resources, and each group speaks a language belonging to the Austronesian family. The mountain lakes probably attracted a human population at a very early period of prehistory, with the natural resources which favor life at the stage of hunting and gathering, but prehistoric archaeology has done relatively little to explore this region. There is a high degree of variation in basic cultural traits which distinguishes each group from its neighbors; this can either be explained on the basis of successive "waves" of

[1] T. J. Bezermer, *Beknopte Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië* (s'-Gravenhage, Leiden; 1921), p. 526.

[2] William A. Withington, "The distribution of population in Sumatra, Indonesia, 1961." *Malayan Journal of Tropical Geography*, XVII, 1963, pp. 203–212.

[3] The Acehnese inhabitants of the extreme northern coastal plain may derive partly from descendants of Gayo and Alas people, relatives of the Batak cluster. The Acehnese language however contains some peculiarities not found in other Sumatran languages, the nature of which has led some to suppose that their ancestry is distinct from other groups on Sumatra. See H. L. Shorto, "Achinese and mainland Austronesian." *Bullletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXVIII/1, 1975, pp. 81 ff.

[4] J.B. Neumann, "Het Pane-en Bila-stroomgebied," *Tijdschrift van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap*, II/1 (second series), 1856, pp. 1–33, esp. 69–70; A. Frey-Wisseling, "Over de zand steppen van Kota Pinang ter O.K. van Sumatra," *Tropisch Natuur*, XXII, 1933 pp. 69–72 esp. p. 71.

immigration, as earlier scholars were wont to do; or on the basis of a long period of separate development, as more recent ecological studies would suggest.

In the category of social structure, Rejang and Batak emphasize patrilineal phratries; Minangkabau reckon descent in most important matters such as inheritance of rice fields and houses through the matrilineal connection. Subsistence strategy also differs strikingly. Rejang and Batak agriculture consists principally of extensive shifting cultivation of hill slopes; Minangkabau practice intensive cultivation of wet rice. Religion forms a third source of variation. The Batak are mainly Christian. A high percentage of Minangkabau are Muslim, and have been so for several centuries. The Rejang and Pasemah peoples were converted almost simultaneously to Islam within the last century.

In addition to these major groups of mountain dwellers there are a number of other peoples whose numbers are smaller and whose ethnology is still poorly known. These include such groups as the Abung of Lampung, south of Lake Ranau; the Kerinci, who live on the fringes of the highland Lake Kerinci, between the Minangkabau and the Rejang; and forest dwellers generally given the generic term kubu, but who are composed of a number of distinct populations with their own names: the Akit, Mamak, Lubu, and others. These forest dwellers now practice different economic strategies ranging from cultivating irrigated rice to hunting and collecting in the forests.[5]

2. The lowlands.

The western foothills and narrow alluvial plains are populated by groups with strong cultural and linguistic similarities to the adjacent groups in the highlands, and who very probably are descendants of migrants from those areas. Their original emigrations may have been caused by different combinations of such factors as population growth, intergroup warfare, and internal dissension. The ethnographic pattern of the west lowlands is therefore a reflection of that of the highlands.

The eastern lowlands display high uniformity in language, custom, and religion. There are remnants of maritime and estuarine boat-dwelling populations collectively termed *Orang Laut* or "Sea People"; these groups seem to have been much more numerous during the early period of European contact than now. Many have been assimilated into the eastern lowland population who identify themselves as Malay (*Orang Melayu*), an identity which is explicitly based on the use of the Malay language and the Islamic religion rather than on assumed genetic ancestry from a common origin.[6]

Malay culture can be described as an adaptation to tidal estuaries and the naturally inundated marshes along their fringes, the inhabitants of which traditionally carry on a mixed economy of farming on seasonally wet and dry soils, fishing, and trading.[7] This, the dominant

[5] Standard works on Sumatran highland groups are summarized in F. M. LeBar, compiler, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*, volume I (New Haven: Human Relations Area Files), 1976; and, by the same compiler, *Insular Southeast Asia. Ethnographic Studies, Section I: Sumatra* 2 volumes (New Haven: Human Relations Area Files, 1976).

[6] On the Malay concept of ethnicity, see especially D. E. Brown, "Brunei: the Structure and History of a Bornean Malay Sultanate," *Monograph of the Brunei Museum Journal*, II/2 1970, A. C. Milner, *Kerajaan. Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Association for Asian Studies Monograph no. XL, 1982)

[7] Irrigated rice cultivation in former swamplands of the lowlands seems to have become widespread only in the late 19th and early 20th centuries, when large-scale drainage projects began to be implemented. During the period of early European contact, Malay subsistence was based on shifting cultivation both on dry land and in swamps

cultural configuration of eastern Sumatra, is not without regional variation, but the lowland culture of the northeast plains of Deli, Langkat, and Serdang, is more similar to that of the plains south of the Mesuji River, 1,500 kilometers away, than to the Batak culture of the hinterland.

There are ten major river systems in the eastern lowland, from the Barumun in the northeast to the Seputih in the south. They appear superficially similar to one another, but there are several points at which significant differences between them appear. Some of the rivers, for example, are unattractive from the standpoint of navigators because they are subject to dangerous tidal bores; these include the Rokan and Kampar.[8]

The soils which the rivers have created through deposition of particles of rock eroded from the western foothills and mountains also differ significantly. The alluvium in the region from the Barumun in the north down to the Kuantan valley is composed of weathered sandstone and limestone, which is relatively infertile. From the Batanghari southward the proportion of richer volcanic products in the soil becomes greater and greater. In the Batanghari the most fertile soil is found along the Jujuhan and Tebo tributaries which emanate from the Kerinci volcanic area. In the lowlands around Muara Jambi, the sediments tend to contain more silicates than ash, giving them an acidic, infertile nature. The memoranda of colonial officials "all . . . agree that the lands of Lower Djambi are poor or bad."[9]

The alluvial plain deposited by the Musi River's frequent floods begins at Muara Kelingi, 200 kilometers inland from the Straits of Malacca. In this 200-kilometer-wide alluvial belt the Musi's many tributaries deposit soil of mainly volcanic origin, brought from such sources as Mount Kaba in Lebong and Dempo in Pasemah, as well as the older volcanoes which exist in the Ranau area. The most fertile lowlands in south Sumatra, and the most densely populated, are south of Palembang, along the banks of the Lematang and Ogan tributaries, and there are also dense rural populations near the *lebak*, seasonally inundated areas which provide a particularly rich source of protein from fish, as well as other useful materials.[10] Although overall population density in the Musi floodplain is low, farmers in the *lebak* area complained of scarcity of land suitable for farming as long ago as 1933.[11]

The *lebak* cover an area of about 30,000 hectares, and produced an annual surplus of rice worth 30,000 *gulden* in the 1920s. However, "Above all, and this is the primary obstacle experienced in this form of agriculture, untimely floods can submerge the highest parts and destroy them, while during extended droughts the crops on the higher lebak soils can be frequently lost due to drying up of the ground."[12]

(swidden agriculture) of rice and root crops. This pattern has probably been dominant in the piedmont zones of the east side of the Barisan Mountains in Sumatra, north and west Kalimantan, and the Malay Peninsula during the 2,000 years preceding this century. See Zaharah binti Haji Mahmud, "The period and nature of 'traditional' settlement in the Malay peninsula," *Journal of the Malaysian Branch* of *the Royal Asiatic Society*, XLIII/2 1970, pp. 81–113; R. D. Hill, *Rice in Malaya* (Kuala Lumpur 1977); M. Dove and J.N. Miksic, "Dryland-swampland transitions in Southeast Asian agricultural evolution" (MS).

[8] William Marsden, *The History of Sumatra* (London, 1811, reprinted by Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1975), p. 357.

[9] E. C. Mohr, *The Soils of Equatorial Regions* (Ann Arbor 1944), translated by J. M. Pendleton, p. 437.

[10] K. F. Vaas, M. Sachlan, and G. Wiraatmadja, "On the ecology and fisheries of some inland waters along the rivers Ogan and Komering in South-East Sumatra," *Balai Penjelidikan Perikanan Darat*, Pemberitaan number 3, May 1953.

[11] E. C. Mohr, *op. cit.*, p. 550.

[12] J W. J. Wellan, *Zuid-Sumatra; Economisch Overzicht* (Gröningen, 1932), p. 237.

The boundaries between highland and lowland populations tend to be clearly marked and are often associated with topographic criteria such as a change in river gradient from steep to gradual (which coincides with the boundary between navigable and unnavigable portions). Until direct European intervention in the mid-nineteenth century, the relations between lowland and highland groups were regulated as if between different nations, by warfare and treaty.

The transitions between highland complexes are not so well marked, either topographically or ethnically. The zone of contact between the Minangkabau and Batak, for example, seems to have shifted at various times, and groups populating the zone of contact have cultural configurations seemingly intermediate between the two.

B. *Natural Communication Routes.*

In the absence of roads, travel between one highland region and another has necessarily been conducted on foot until the present century. Traditional routes do exist along the contour lines of the east and west foothills of the Barisan; but they have not generally been used to gain access to other highland valleys; the major importance of highland paths has been their use by those wishing to cross from one river drainage to the next in their upper courses, or to travel from one side of the watershed to the other, in order to follow the rivers down to specific points on the lowland plains. Thus the rivers flowing east and west from the central divide have formed important natural channels which influenced the patterns of internal communication in Sumatra. The principal exchanges of articles and ideas did not take place between inhabitants of highland valleys, which had similar ranges of local products, but between highlands and lowlands, with quite different types of local resources and different access to maritime routes. Furthermore, historical patterns of communication and travel have shown important differences between east and west Sumatra, and topography has played an important role in creating these patterns.

1. The western watershed.

The rivers flowing west from the Barisan watershed have steep courses; in their short (40 or 50 kilometers) journeys from the water sources along the upper slopes of the mountains to the ocean, they descend vertically for one or two kilometers. The principal means of transport along these swift-flowing streams has been and in places still remains small bamboo rafts, 6 to 8 meters long and 1 to 2 meters wide, used only for travel in a downstream direction; the return journey must be accomplished on foot. As much as 15 kilometers of some rivers pass through lowlands where conditions permit the use of dugout canoes and two-way traffic.

Upon reaching the coast, before roads were constructed in the twentieth century, those wishing to travel to points north or south along the coast had a choice between two alternatives. It is possible to travel along the beaches by horseback or even ox-cart, since much of the coast is composed of sandy beaches interrupted by river mouths which can often be forded (though this can sometimes be dangerous), and by hills of red earth which are carved into wave-cut cliffs.[13] Travel through coastal waters is also difficult. The entire west coast affords no large naturally protected harbors. There are many hazards to navigation such

[13] J. M. C. E. Le Rutte, *Moko-Moko* ('s-Gravenhage, 1870).

as coral reefs, shoals, and storms which blow in from the open Indian Ocean. Mouths of rivers giving access to the interior are shallow and obstructed by shifting baymouths sandbars thrown up by the periodic storms from the west. The peoples of western Sumatra possess relatively few traditions or traits related to seafaring, although there are villages of fishermen who with small single-masted, outrigger-equipped praus exploit the waters within sight of shore.

2. The eastern watershed.

Whereas Sumatra's western approach is inhospitable, the eastern half of the island is accessible to ocean-going craft via the tidal rivers which reach far inland. The offshore waters are part of the Straits of Malacca, a protected waterway; in case of sudden storms (the "Sumatras") boats can often find shelter in the lee of small islands or in the river estuaries.

Major examples of navigable rivers include the Batanghari and the Musi Rivers. The Batanghari of Jambi Province is navigable over a distance of more than 300 kilometers by boats up to 20 tons during the dry season, by larger vessels in the rainy period. Its major tributaries, the Tembesi, Merangin, Bungo, and Tebo, are also navigable for the same distance inland.

The Musi and its tributaries in South Sumatra Province form an even more extensive system of inland waterways. Ships of 100 tons can reach the port of Palembang, 90 kilometers upstream, at all seasons. Boats between 5 and 20 tons can reach Muara Kelingi, 200 kilometers distant from the coast (a distance of 270 kilometers along the river's winding course), and those up to 5 tons can reach Sungai Naik, 50 kilometers further, during the rainy season. The Rawas and Rupit tributaries provide similar access to the northwestern part of the Musi drainage. To the southwest, one can enter the Ogan and Komering at Palembang, which lead to Baturaja and Pulau Pangung, 200 kilometers from Palembang, in the rainy season.[14]

Other parts of east Sumatra have similar systems of ports located well inland. In Lampung Province the port of Gunung Sugih on the Wai Seputih is 100 kilometers upstream; in Riau, Rengat is 130 kilometers up the Indragiri.[15] In all these cases, these inland ports are the largest in the systems, rather than any locations near the points where the rivers debouch into the sea.

C. *Local Transport, Agricultural, and Traditional Settlement Patterns.*

Favored locations for traditional settlements in the eastern lowlands have not been in the midst of fertile agricultural plains, but have clustered along rivers, particularly at confluences of two or more streams, and generally 50 or more kilometers inland. In other words, the largest population centers are frequently found at junctions of inland transport routes.

1. Traditional settlement patterns.

From the earliest historic period until 1850, the largest settlements in Sumatra of which we have knowledge were the ports in the midst of the eastern lowlands at river confluences, such

[14] Reproduced by Robert R. Nathan Associates from Bonn University, Report on South Sumatra infrastructure, 1976, exhibits 3 and 4. (Calculated from maps)

[15] C. Lekkerkerker, *Land en Volk van Sumatra* (Leiden, 1916), p. 9.

as Jambi, Palembang, and Indragiri. Another early center of dense population was located at the port of Banda Aceh, up the Aceh River, at the northwestern tip of the island. Smaller port towns also existed in better anchorages of western Sumatra including Barus in the north and Indrapura in the southern Minangkabau-populated lowlands.

Among the highland valleys, as recently as 1961 only the Minangkabau region possessed population centers officially designated as municipalities: Bukittinggi in the Agam valley, Payakumbuh in Limapuluh Kota, and Sawahlunto and Solok, on the southeastern plateau outside the "heartland". The Minangkabau, alone among highland groups, also once formed a Sultanate; thus one may legitimately inquire whether the Minangkabau are so distinctive as to require treatment as a separate entity from the rest of the highland groups. Historical data may help us to make this determination.

The Minangkabau Sultanate's origins are obscure; there is however some ground to suspect that it may have evolved from the pre-Islamic kingdom (regarding the internal organization of which very little is known) formed by Adityavarman in the fourteenth century. Adityavarman was perhaps partly of Sumatran, partly Javanese descent, born and educated at the court of Majapahit in east Java. An inscription on the back of a statue at Candi Jago, near Malang, east Java, commemorates its consecration by Adityavarman, in Sanskrit, a language very rarely used for inscriptions in Java but favored for most Sumatran inscriptions. He may have been sent to Jambi as governor or viceroy in the early fourteenth century, but eventually established a residence somewhere in the Tanah Datar area near Batusangkar (formerly Fort van der Capellen). Archaeological remains suggest that his palace may have been on Bukit Gombak, near Pagarruyung, where a number of inscriptions of his reign have been collected, some originally from the area around Bukit Gombak.[16] A fragment of a statue brought to the Controleur's (now *bupati*'s) office in Batusangkar during the Dutch period has the form of a woman with breasts pierced to be used as water spouts; this image is commonly found in east Javanese bathing places associated with royalty. The fragment is also said to have been found at Bukit Gombak.

The connection between Adityavarman's reign and the later Minangkabau sultanate is obscured by a lack of written sources for the period between the late fourteenth century, when Adityavarman's last inscriptions appeared, and the seventeenth-century account of the first European to visit the Minangkabau highlands. Among the *pusaka* or heirlooms of the last Minangkabau sultans still kept at Pagarruyung are some, such as a ceremonial dagger engraved with a human or deity in classical east Javanese style, which may once have belonged to Adityavarman.[17]

The Minangkabau sultans' role was largely limited to the conduct of ceremony, like that of

[16] N. J. Krom, "Inventaris der oudheden in de Padangsche Bovenlanden," *Oudheidkundig Verslag* 1912, Bijlage G, pp. 33–50, esp. 42–43.

[17] F. D. K. Bosch, "De rijkssieradan van Pagar Roejoeng," *Oudheidkundig Verslag* 1930, Bijlage E pp. 202–215. This dagger, called *Si Mandang giri*, was first mentioned in 1724, and, according to Bosch, it "comprises undoubtedly the most valuable and interesting possession of the descendants of the old royal line" (*Ibid* , p. 210). In 1982 this object was still among the possessions of the Datuk Penghulu Besar of Gudam, Pagarruyung, along with some of the other items mentioned in Bosch's article, including the strange doll-like head called *Si* Katimono Many other heirlooms however were destroyed in 1961 when the Datuk's home was struck by a mortar shell said to have been fired from Fort van der Capellen during the upheaval of the so-called PRRI Affair. Two people died, including the Datuk's own son, and lost were such articles as the spear with the "*rambut janggi*," the woven cloth Sangsuta, and other artifacts of bronze.

the Batak Sisimangaraja. There is no indication of any center of authority in daily affairs above the level of *nagari* or village.[18] The sultans' residence moved several times, within the area roughly coinciding with the distribution of Adityavarman's highland inscriptions, but was never in any of the areas where cities now exist. The apparently anomalous development of urbanization among the modern Minangkabau alone of the highland groups is therefore not directly attributable to differences in political and social structure with those groups. We must search for a different factor to account for the development of urbanization in highland West Sumatra.

2. Agriculture

The lowland soils have not supported a dense agricultural population in the region near the coast comparable to that which has existed in Java at least since the beginning of the first millennium A.D. A discontinuous stretch of peat formed from mangrove and freshwater swamp vegetation occupies much of the area between Medan in the north to the Mesuji in the south, a distance of 1,500 kilometers, and reach as far as 200 kilometers inland.[19] This soil poses serious problems for prospective farmers: acidity, flooding, salinity, and endemic disease. The highland valleys are much more attractive. The lowlands do possess potential for future exploitation, with new techniques such as tidal irrigation; but whereas the region is not completely bereft of agricultural potential, it was less preferred by early farmers.[20] Even at the present time, "Except locally in the Musi River delta near Palembang, peat swamp is one of the least disturbed natural vegetation types" in Sumatra.[21] The major resources exploited in this environment have been wild products such as mangrove wood, rattan, fruit, and the meat of wild animals.

The development of population concentrations in the lowlands cannot therefore be attributed to the presence of extensive agricultural land nearby. It also seems unlikely that the soils of the Minangkabau area are sufficiently more fertile than other highland areas to give rise to a different population distribution pattern than elsewhere. It could be suggested that the practice of wet rice cultivation and its higher productivity per unit of land could have some bearing on this problem. However, even in Java with its long history of dense agrarian populations supported by labour-intensive irrigated agriculture, no cities seem to have arisen in the midst of agricultural regions before the fourteenth-century capital of Majapahit at Trowulan. The growth of cities in Java during the period before European intervention seems rather to have been generally restricted to the area along the north coast, and to have been

[18] C. Dobbin, "The exercise of authority in Minangkabau in the late 18th century," in A. Reid and L. Castles, eds., *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, Monograph no. 6, 1975), pp. 77–89

[19] B. Polak, "Ueber torf und moor in Niederlandisch Indien," *Verhandelingen van het Koninklijk Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Natuurkundig* (2e Sectie), XXX/3 pp. 1–84; J. V. Andriesse, *Problems of Tropical Lowland Peats in South-East Asia* (Amsterdam: Royal Tropical Institute, 1974). Swamp forest, the most common vegetation on this type of soil, covers 155,000 square kilometers in Sumatra; S. Dillon Ripley, *Alam dan Margasatwa Asia Tropik* (Jakarta, 1983), p. 80. See also the map in W. Meijer and W. A. Withington, "A map of vegetation and land use in Sumatra," *Indonesia Circle*, XXIV 1980 pp. 29–38.

[20] A.J. Hanson and Koesoebiono, "Settling coastal swamplands in Sumatra: a case study for integrated resource management," in C. MacAndrews and Chia L.S., eds., *Developing Economies and the Environment: the Southeast Asian Experience* (Singapore, 1979), pp. 121–175.

[21] Meijer and Withington, *op. cit.*, p. 33.

the outcome of factors related to trade routes.[22] There are two more factors to consider in attempting to understand the origin of urban areas in Sumatra: European intervention, and trade.

3. European influences on indigenous population distribution.

For several reasons, it is important to establish the period at which European activities began to affect pre-existing patterns of population distribution and exchange in Sumatra. The first centers of European settlement and activity on the island were established during the seventeenth and eighteenth centuries. It has been suggested that the capture of Malacca by the Portuguese in 1511 exercised an important influence on trading routes in the Straits of Malacca area, leading Muslim merchants to concentrate more activity in Aceh and along the west coast of Sumatra. Aceh may have become more powerful because of this, but it is difficult to discern any important changes in Sumatran traditional systems resulting from the substitution of European for Malay rule in that port.

The first European establishments in Sumatra were not located in the centers of traditional population in the eastern or northern lowlands; instead they grew up in areas along the west coast. The difference between traditional and European centers can be partly attributed to commercial considerations such as the proximity of those west coast ports to pepper-growers, but also to a desire by Europeans to have a freer hand in organizing commerce than would have been possible in the eastern regions where the traditional sultanates were located. The presence of European traders on the west coast during these centuries does not appear to have caused any noticeable change in Sumatran population distribution or communication routes; on the contrary there is evidence that the patterns existing at the time of early European contact maintained their integrity.

When, however, Dutch interest in Sumatra broadened during the period of about 1830–1850 to include possible benefits to be obtained from the commerce of the rest of the island, the first Dutch objective became the establishment of treaties with the Malay rulers of the eastern sultanates. Only at that time did the presence of Europeans and their activities begin to become an independent factor with the power to influence patterns of population distribution and trade.

Such influence as Dutch policies exerted was almost entirely restricted to the lowlands. The principal effect of Dutch intervention was to create a new center of population on the plains of northeast Sumatra, in an area which was not one of the principal centers of population during the seventeenth and eighteenth centuries. This center, Medan, grew from a village in 1850 to the largest city in Sumatra a hundred years later. Medan formed the center of a plantation industry, which formed its reason for being.

No major plantations were developed in the Minangkabau region. The impact of foreign enterprise was perhaps least felt there of any part of Sumatra. In 1914 out of 162 plantations of rubber and other crops, only 6 were situated in the Westkust Residency, and their area of 4920 *bahoe* (approximately 3,500 hectares) was slightly more than 1% of the total plantation area of the island.[23] The lateness of European effect on population distribution, and the

[22] A. Reid, "The structure of cities in Southeast Asia, fifteenth to seventeenth centuries," *Journal of Southeast Asian Studies*, XI/2, 1980: pp. 235–250

[23] Lekkerkerker, *op. cit.*, p 262.

absence of plantation activity on a large scale in the Minangkabau area, suggest that the explanation for Minangkabau urbanization must be sought elsewhere.

Factors related to trade serve to explain the distribution of population in the highlands as well as in the lowlands, and the development of the Minangkabau, who are popularly known as one of the most commercially active groups in all Indonesia, seems to be explicable in terms of a combination of transport routes and patterns of distribution of resources related to commerce. We will now proceed to consider the relationship between trade and population in Sumatra.

4. Local transport networks and development of population centers.

The earliest large concentrations of population and also of political power formed at the confluences of various tributary streams which linked the highlands to the eastern lowlands. These sites, on the banks of sluggish, tidally-influenced lower river valleys, were not favored by fertile land or other locally available resources, but by their positions on routes along which both internal trade and also contact with the outside world had to pass. During most of the historical period each individual estuary constituted an independent economic and political unit, except for a period between the late seventh and late eleventh centuries during which the kingdom of Srivijaya with its center at Palembang succeeded in imposing some form of hegemony over other estuaries on the eastern side of the mountains.

The precise nature of the relationship between natural communication routes and the settlements which became centers of economic and political activity can be clarified by isolating four sets of relationships. These are, first, the relations among the various western groups. For the Minang, this would include relations with the Batak to the north, the Kerinci to the south, and the allied groups along the west coast. Second, were the relations between the highland groups and the peoples of the eastern lowlands, the Malays. For the Minangkabau, these relations would include the people settled along the Batanghari and Kampar Rivers. Third were the relations among the various communities of Malays in the wide eastern lowlands, for example between the residents of the Batanghari and Musi drainages. Fourth, the estuarine ports were linked directly to other maritime trading centers in other parts of Indonesia, Southeast Asia, China, and the Indian Ocean by what a Dutch historian termed "a thin but golden thread binding the Asian world across great distances."[24]

These geographic relationships can be traced through the patterns which various entities created as they spread from one realm to another. One could study the distribution of such aspects of life as religious beliefs of various origins, including anthropological data pertaining to penetration of north Sumatran societies by elements of Indian religion,[25] or the historical evidence for the spread of Islam, for example. One could examine the distribution of art styles, such as are found in weaving or basketry. Consideration of the various possibilities leads to the conclusion that what are best described as economic factors were fundamental to the forging of the chains of relationships through the exchange of people and ideas, that is, that exchange patterns and practices determined partly by natural factors between the various regions of Sumatra were the most important forces which have shaped the distribution of the island's centers of population.

[24] J. C. Van Leur, *Indonesia Trade and Society*, (The Hague, 1955), p. 78.

[25] E. E. McKinnon, "New Light on the Indianization of the Karo Batak" (MS); H Parkin, *Batak Fruit of Hindu Thought* (Madras, 1978); J Tideman, *Hindoe-involved in Nordelijk Batakland* (Amsterdam: Uitgaven van het Bataksche Instituut no 23, 1936)

European colonialism and events resulting from national unification upon independence have altered traditional political structure, and rural development projects such as road construction are beginning to revise the pattern of interaction between Sumatra's regions, but aspects of traditional patterns are still clearly discernible. In the following section the historical evolution of Sumatra's internal transport networks will be described, and the importance of indigenous circumstances relative to those external to the island will be evaluated to discover the extent to which Sumatra's particular character can be attributed to local factors.

II

SUMATRAN EXCHANGE AND TRADITIONAL SOCIETY

Sumatran history has been mostly written by non-Sumatrans using non-Sumatran sources. This is partly to be ascribed to the scarcity of preserved indigenous documents, but can also be considered to be an accurate indication of the interest which has been shown in the island by foreigners. That interest has been particularly excited by the export commodities available in the island's ports; unfortunately, those foreigners who left written descriptions seem to have been restricted in their movements, so that there are hardly any direct observations of the areas upstream from the ports until the mid-nineteenth century.

For all earlier periods, the only information we possess describes the routes along which foreign traders reached the emporia where international commerce was conducted. We must therefore depend on indirect references and tentative hypotheses to form a picture of the transport system in the interior of the island, and the part played by indigenous social factors which foreigners never witnessed in shaping the network.

The foregoing discussion might lead one to suspect that there have been parts of the island which have acted more or less as geographic units with a greater frequency of interaction within itself than with other parts of the island. The analysis of exchange networks which follows leads to the conclusion that there are three major regional systems in Sumatra, delineated by geography, each comprising a coherent entity defined on the basis of economic processes.

A. *Three Sumatran Regions.*

The first regional system consists of the modern provinces of North Sumatra and Aceh. Here there are no large river systems, but many small ones radiate north, west, and east of the Toba caldera. This area has traditionally furnished Sumatra's main exports, but has not had a dominant center of population or commerce until Medan in the twentieth century. The principal regional center has at times been located in various places on the northern coast of Aceh, in the Barus area on the west coast, and in the eastern lowlands of Delhi.

The second regional system has at its core the three Minangkabau valleys and their associated *rantau* or secondary areas of settlement. The Minangkabau system has been distinguished by several factors: the denser agrarian population here than elsewhere in Sumatra, and the lack of importance of export activity in the region's economy compared to the rest of the island.

The third system is the largest: it encompasses the eastern lowlands and the associated

highlands in the Musi and Lampung hinterland. A characteristic feature of this region has been the importance of the triangular relationship between the hinterland cultivators and forest product gatherers, the Malay inhabitants of the political and economic centers at the lowland river confluences, and the foreigners who came to the ports to acquire the products of the hinterlands as well as other countries' products accumulated there.

B. *Formal Models of Regional Systems.*

An archaeologist who has conducted a number of research projects in Sumatra, Dr. Bronson, has published a diagram which he believes represents the form of the Sumatran transport network during the precolonial era.[26] The model includes primary marketing centers at river mouths, second- and third-level centers at river confluences further upstream, and in the hinterland beyond the navigable waterways the primary producers of those commodities which were transported downstream to the coastal or primary center. The model includes the premise that primary centers on the coast were subordinate to larger, more "advanced" centers in other countries. Bronson makes no references to specific examples, but one may assume that India and China are intended.

Bronson further proposes that this transport network was accompanied by certain social and political relationships between its various levels. His most important postulate is that the principal ports on the coasts had no political power vis-a-vis the inhabitants of the hinterland, and could not compel them to deliver the products which the ports dwellers required to fulfil their obligations to their dominant partners abroad. Instead he suggested the existence of a mechanism whereby coastal centers provided incentives to hinterland dwellers in the form of manufactured goods which they could not produce, or could not duplicate in quality or price.[27] Commercial systems could thus emerge without political unification of its various parts.

This model, which Bronson described as "tentative" and "schematic," corresponds in detail to a particular pattern which has been indentified in many studies of economic geography. Because a diagram of such a system takes the form of a network of branching lines, it has been termed "dendritic" (from Greek *dendro-*, "tree"). This pattern has been found in other studies to be associated frequently with certain economic relationships in which the buyers of hinterland produce live in major (or downstream) centers and have no competing buyers to deal with, for all commodities in the hinterlands can only move in their

[26] B. Bronson, "Exchange at the upstream and downstream ends: notes toward a functional model of the coastal state in Southeast Asia," in K. Hutterer, ed., *Economics Exchange and Social Interaction in Southeast Asia* (Ann Arbor: University of Michigan, Papers on South and Southeast Asia no. 13, 1977), pp. 39–54; p. 42.

[27] In a study of highland-lowland relationships in peninsular Malaysia, F. L. Dunn drew a very similar diagram (see figure 7.1, p. 100). Topography there is very similar to Sumatra's: a central mountain chain, long and narrow, with alluvial lowlands on the east and west coasts. Highland groups trade among themselves by routes along the mountain ranges, but they also gather wild products from the forest which they exchange with what Dunn terms "secondary traders" at the fringes of the forest, upper stretches of rivers, roads heads, and small towns. Several secondary traders are then depicted as converging at points along the coast, where they sell to "tertiary traders" in large towns. Dunn notes that, "Price is rarely a factor in the calculations of the collector-primary trader. He is not in a position to bargain." The major commodities which the primary producers receive are salt, cloth, and metal objects; F. L. Dunn, *Rain-Forest Collectors and Traders* (Kuala Lumpur: Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, Monograph n° 5, 1975), pp. 95, 100 (figure 7.1), and 113.

direction. Rural producers and suppliers therefore have no opportunity to bargain with more than one prospective buyer.

Such patterns of exchange and transport have been discovered in many regions where plantation crops are grown for export, many of which were once colonial territories. Thus it has been stated that dendritic patterns

> seem to occur mainly in colonial or recently colonial societies where marketing is not only imposed by conquest, but imposed by an outside group involved in the international market and export-import trade.[28]

The term "monopolistic" has been applied to socio-economic relations existing between producers and exporters in such situations.[29]

A similar pattern has however been found in wheat-growing areas in the United States and Canada.[30] A geographer has described the manner in which certain "gateway cities", urban areas in which buyers and consumers of wheat were linked to distant wheat-producing areas by railroads, through a pattern of routes identical to the "dendritic" type associated with plantation agriculture in which "captive" producers, i.e., those with access to only one outlet for their crop, had no choice but to sell to the buyer who controlled the only point of entry to, or exit from, the local transport network. This example serves to demonstrate that "colonialism" in the ordinary sense of the exploitation of a particular society by and for the benefit of a foreign elite is *not* a necessary cause of a dendritic pattern. Other, more immediate factors include the locations of consumers and producers relative to one another, and the nature of alternative transport routes between them.

Bronson's and Smith's assumption regarding the need for a foreign higher-level center to explain the development of such a system is therefore not borne out, and we need not assume that, if a network of dendritic type did exist in Sumatra, it would be evidence that Sumatran settlement patterns and trade practices were largely a response to foreign contact. It still remains to determine the extent to which the pattern in Sumatra or any part of it actually conformed to the geographic distribution typical of dendritic system, and whether we discern the hierarchy of more and less powerful settlements which theory would lead us to expect would exist in such systems.

C. *The Shape of the Sumatran Network.*

The largest and most famous Sumatran centers of maritime commercial activity in antiquity were located in the southeastern lowlands, near modern Palembang and Muara Jambi. Although archaeological research at these sites is in a preliminary state, artifacts have been discovered which support the thesis that specific economic, political, and religious centers mentioned in Chinese, Arab, and Indian manuscripts of the first millennium A.D. were

[28] C. A. Smith, "Economics of marketing systems: models from economic geography," *Annual Review of Anthropology*, III, 1974, pp. 167–201, esp. p. 178.

[29] B. J. L. Berry and F. E. Horton, *Geographic Perspectives on Urban Systems* (Englewood Cliffs, 1970).

[30] A. F. Burghardt, "A hypotheses about gateway cities," *Annals, Association of American Geographers*, LXI/2 pp. 269–285.

situated at these places.[31] As noted above, we do not find such sites at river mouths along the coast, but rather some distance inland.[32]

There are settlements near the river mouths of east Sumatra which have probably existed for several centuries, but like Sungsang in the lower Musi they have been politically and economically subordinate to the inland centers. According to an early nineteenth-century account, for example, the Sungsang people "served as estuary guards, inspected merchant ships entering the Musi, and rowed upstream with urgent news."[33]

Palembang (and Muara Jambi) both occupy superior positions in the natural communication networks which their river systems furnished, an attribute which rivermouth sites like Sungsang lack. Locations at inland extremes of estuaries possess several advantages vis-a-vis coastal locations; this circumstance has led to the development of "littoral" cultures (i.e. those whose development takes place mainly between high and low tide marks) in other parts of the world which share broadly similar characteristics. The development of classical cultures at certain points along the coasts of the Mediterranean Sea has been classified as an estuarine rather than a maritime phenomenon.[34] Thus in certain situations where maritime trade has stimulated the formation of early urban centers, locations in estuaries have shown a propensity to become the sites of such centers rather than downstream ends of river systems where the simple dendritic model would lead one to expect them to be.

Further scrutiny of the South Sumatran system discovers another important point at which it diverges from the expectations of the simple dendritic pattern. Neither Sumatran geography nor, as best we can judge, society restricted residents of the hinterland to a single channel of communication with the lowlands. In addition to the converging paths in the Padang Sidempuan (Padang Lawas) area mentioned previously, there are other examples of portaging hinterland products intended for export: from north Sumatra, the Minang highlands, and even the eastern lowlands.[35]

[31] J. N. Miksic, "Classical Archaeology in Sumatra", *Indonesia, XXX, 1980, pp. 43_66. See also the "Final Reports" of the 1979, 1982 and 1983 SPAFA Workshops on Srivijaya (SEAMEO, Bangkok).*

[32] Despite the breadth of the alluvium which separates Palembang, Muara Jambi, and other southeast Sumatran ports from the Straits of Malacca, the lower reaches of the Musi and Batanghari Rivers have such low gradients that tidal influence reaches far upstream; thus Palembang's location may be technically termed "estuarine". See e.g. W. G. Moore, *A Dictionary of Geography* (Harmondsworth, 1968), p. 77 It has been argued that Palembang and Muara Jambi were in fact situated on an ancient coastline, 2,000 years ago, and that the alluvium north and east of that coastline has been deposited since. Geomorphological and historical research however cast doubt on this view. The configuration of the coast has no doubt changed greatly during the past two millennia, but certainly not to the extent that Palembang's location would have been a promontory surrounded by ocean when it first became a trading port; J. N. Miksic, "Archaeology and palaeogeography in the Straits of Malacca," in Hutterer, *op. cit.*, pp. 155–175; O. W. Wolters, "Landfall on the Palembang coast in early mediaeval times," *Indonesia* XX, 1975, pp. 1–55; P. -Y. Manguin, "The Sumatran Coastline in the straits of Bangka: New Evidence for its Permanence in Historical Times", *SPAFA Digest*, III/2, 1982, pp. 24–28.

[33] O. W. Wolters, "A note on Sungsang village at the estuary of the Musi River in southeastern Sumatra: a reconsideration of the historical geography of the Palembang region," *Indonesia* XXVII, 1979, pp. 33–50.

[34] C. McEvedy, *The Penguin Atlas of Ancient History* (Harmondsworth, 1967), pp. 10–11 and especially figure 4.

[35] In the sixteenth century produce from the kingdom of Haru, probably located in the vicinity of Deli Tua, in the foothills of the Deli plain north of Lake Toba, was exported via the east coast, the north coast ports of Pedir and Pasai, and also Barus in the West. A Cortesão, ed. and trans., *The Suma Oriental of Tomé Pires* (London: Hakluyt Society, n° 89, 1944); volume I, p. 148. In 1823 a British emissary to east Sumatra, John Anderson, met groups of Alas people from the west coast region of Singkel who had carried gold, camphor, and pine resin to the east coast to

We may therefore discount the possibility that the branching nature of Sumatra's eastern lowland drainage systems imposed a set of marketing relationships as laid down in the rigid conditions of the dendritic model. We must conclude that the Sumatran case cannot be explained by reference to the general interplay of forces which such models depict. When we have clarified the actual nature of the island's internal and external exchange networks and the political institutions which regulated them, we will need to take the additional step of explaining the relationship between Sumatran commerce and social institutions in terms of a particular combination of local factors rather than being able to assume that any exact parallels with other "dendritic" societies in fact exist.

D. *Sources of Sumatran Export Commodities and their Geographic Relationship to Emporia.*

1. The commodities.

Sumatra afforded several commodities which were important to the international commerce of the Asiatic maritime network during the first millennium A.D., but these resources were not evenly distributed throughout the island. The eastern peat zone did not produce much of value for export. The most sought Sumatran products during the earliest phase for which documentation exists, the period of trade with China which began sometime between A.D. 250 and 400,[36] came from the mountain forests of north Sumatra: resin from the tree *Pinus merkusii* Jungh., camphor, and benzoin.

Pinus merkusii in nature grows in a fairly extensive area from the north tip of Aceh to south of Lake Toba.[37] *Styrax benzoin* is found in both north and south Sumatran highlands, but the best quality benzoin according to ancient standards is obtained from *S. sumatrana* which grows only in northwest Sumatra at elevations above 300 meters. This area coincides approximately with the distribution of the camphor tree,[38] *Dryabalanops aromatica*, which in the early twentieth century grew only in a small area along a tributary of the Singkel River.[39]

2. The ports.

Some parts in western Indonesia may have been involved in trade with South Asia and eastern Africa by about 2,000 years ago. Direct evidence of this trade has not been discovered,

exchange for cloth. According to Anderson, this traffic was "very extensive." J. Anderson, *Mission to the East Coast of Sumatra in 1823* (Kuala Lumpur, 1971), pp. 83, 250, 263. On portaging of gold in the Minangkabau highlands, see C. Dobbin, "Economic change in Minangkabau as a factor in the rise of the Padri movement, 1784–1830, "*Indonesia*, XXIII, pp. 1–38. Anderson mentions other routes such as that between Bengkulu and Jambi, said to have taken 24 days, and two alternative routes between Jambi and Palembang, which were said to be the main means of Jambi-Palembang travel (apparently in preference to the route via the Straits of Malacca).

[36] O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce* (Ithaca: Cornell University, 1967).

[37] According to Meijer and Withington (*op. cit.*: pp. 33–34 and map, p. 31), "*Pinus merkusii* stands are limited to upland areas in Aceh and North Sumatra as far south as the latitude of Sibolga," but Wolters would extend its range as far south as Kerinci; O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce*, p. 106 and note 85, p. 296. Botanical information indicates that the tree is not part of the climax mountain tropical forest vegetation, but is found on fringes of areas of disturbed vegetation, thus it would be favoured by shifting cultivation practices by man, and would grow near old *ladangs*; E. C. Mohr, *op. cit.*, p. 437. The tree is now becoming widespread in Indonesia through intentional use in government reforestation programs on mountain slopes.

[38] O. W. Wolters, *Early Indonesia Commerce*, p. 114.

[39] L. Van Vuuren, "De handel van Barus, also oudste haven op Sumatra's Westkust verklaard, en voor de toekomst beschouwd," *Tijdschrift van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap*, XXV, 1908, pp. 1389–1402.

but earthenware pottery of Romano-Indian affinity has been discovered in sites of the Buni complex in northwest Java;[40] ships of west Indonesian origin may have been sighted in south India by Graeco-Roman traders in the first or second centuries A.D.;[41] the existence and vague outlines of land around the Straits of Malacca were known to the Alexandrian Greek Claudius Ptolemy;[42] the Austronesian speakers of Madagascar seem on linguistic evidence to have reached that island 2,000 years ago;[43] and so on. Possibly some Sumatran ports already existed at this time, and were called on by foreign merchants. Only when trade between Indonesia and China was inaugurated, however, do we begin to gain glimpses of the ports themselves.

Some Chinese reports mention the number of independent ports in Sumatra which conducted foreign trade at various periods beginning in the fifth century A.D., although it is difficult to specify their precise locations. After an early period lasting from the early fifth to late seventh centuries, when six kingdoms in southeast Sumatra and north Java were in frequent contact with China, a second phase took place during which the kingdom of Srivijaya at Palembang established some form of monopoly over the foreign commerce undertaken by residents in the lands on either sides of the Straits of Malacca.[44]

In the eleventh century Srivijaya's capital probably shifted to Muara Jambi, which had probably been the site of one of Srivijaya's early competitor ports.[45] If one were to draw a conclusion regarding the political control over international trade in the Straits during the early second millennium from archaeological evidence, such as the apparent increase in the number of lowland sites where Chinese porcelain was present, and Chinese documentary references, it would be that Srivijaya's monopoly of foreign commerce had been broken, and a number of other ports in Sumatra and the Malay Peninsula began (or resumed) trading directly with foreigners.[46]

The Portuguese author (de) Barros in his third *Decades da Ásia* published in 1563 wrote that "At the time the Portuguese arrived in India, some 29 kingdoms were found along the coast of this great island [Sumatra]."[47] This may be taken as an indication that the political unity imposed by Srivijaya during the seventh to eleventh centuries had been shattered by the elimination of her commercial monopoly and related events. It is much more likely however that the Srivijayan system for maintaining centralized control over foreign trade in the Straits depended on exaction of tribute and acknowledgment of suzerainty from local elites rather than imposition of any sort of direct bureaucratic control over large areas of territory.[48]

[40] M. J. Walker and S. Santoso, "Romano-Indian rouletted pottery in Indonesia," *Asian Perspectives* XX/2, 1977, pp. 228–235.

[41] A. Christie, "An obscure passage from the *Periplus* . .", *Bulletin, School of Oriental and African Studies* XIX/2, 1957: pp. 345–353.

[42] P. Wheatley, *The Golden Khersonese* (Kuala Lumpur, 1961).

[43] G. P. Murdock, *Africa, its People and their Cultural History* (New York, 1959).

[44] O. W Wolters, *Early Indonesian Commerce*, pp. 229–231.

[45] O. W. Wolters, "A note on the capital of Srivijaya during the eleventh century," in B. Shin, J. Boisselier, and A. B. Griswold, eds., *Essays Offered to G. H. Luce* (Artibus Asiae, 1966, two volumes), volume I: pp. 225–239.

[46] O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce*, pp. 247–253.

[47] M. Dion, "Sumatra through Portuguese eyes: excerpts from João de Barros" *Decades da Asia*," *Indonesia IX*, 1970, pp. 128–162; p. 144.

[48] O. W Wolters, *Early Indonesian Commerce, p. 239.*

3. Internal and external factors in the growth of emporia.

Archaeological data supports the contention that at least one port on the west coast, Barus, was an important emporion where foreign traders resided in the eleventh century.[49] The Portuguese noted the importance of Barus and other west coast ports in the early sixteenth century.[50] As far as we can judge, however, the west coast ports were mainly active in the trade with the Indian Ocean, whereas the east coast ports were famous as meeting places between the traders coming from the west, those from the east (including both the Southeast Asian and Chinese mainland), and the eastern parts of the Indonesian archipelago.

The northwestern mountain forests which provided Sumatra's most important contributions to the Asian maritime trade of the first millennium A.D. are over 1,000 kilometers from the southeastern estuaries where the major trading centers developed. There are no natural communication routes between them, so that the only practical means of travel from one to the other would have been by sea. This discrepancy between the location of the resources which constituted one attribute with the power to attract foreigners to Sumatra, and the location of the places where the most foreigners actually visited, is an apparent contradiction which needs to be explained.

The southeastern part of Sumatra, as Prof. O.W. Wolters noted in his study of Srivijaya's origins, has several points in its favor, including

> its harbours, safe anchorages, river systems providing communication with the hinterland, and the belt of swamp reaching a considerable way inland and giving protection against attack from the interior.[51]

He also observes that, "Of all the coasts in western Indonesia it is the one which provides the easiest navigational access to China."

One may separate these facts into two groups: those with interest mainly to foreigners, and those with interest mainly to local inhabitants. An attempt to gauge the relative influence of the external and internal factors would be of assistance in discovering where the balance lay in forming the distribution of population and political centers in the island; it may be possible to determine whether the observable patterns at various times resulted from external factors alone, or internal factors or some combination of the two which represented a fusion of both, different from that which either set would have produced alone.

Prof. Wolters' observations are enlightening, but they do not fully solve the problem of why exporting centers developed in the southeast,since the relative weights of the two sets of factors is not assessed. Part of the explanation must be that, as he points out in numerous passages, local produce comprised the lesser part of the merchandise exported to China. The re-export of commodities from India and southwest Asia were a much more important stimulus to trade. Thus factors stemming from Sumatra's involvement in maritime commercial networks must be given great weight; but can it be postulated that they alone would have been insufficient to counteract the disadvantage of separation from the forests of camphor, benzoin, and pine?

A second potential source of advantage which has been proposed, that of protection from hinterland attack provided by the belt of coastal swamp, does not appear to have been

[49] Evidence for this is summarized in J. N. Miksic, "Classical archaeolology in Sumatra," pp. 59–62.

[50] Cortesão, *op. cit.*

[51] O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce*, p. 225 and note 163, p. 342, citing N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*.

significant; Muara Jambi and Palembang are located at the inland edge of the swamp, not the coastal side. The opposite side of the coin, the favorable riverine connections between the fringe of the lowland peat and the highland valleys which Prof. Wolters noted, would seem to have more utility as part of an explanation.

It is probably not coincidental that the most important center of early commerce in eastern Sumatra, Palembang, is located in the broadest river drainage.[52] Sheer size would be a source of advantage to the ruler of strategic junction of routes in an attempt to dominate and/or outshine rivals in other drainages, for he would be able to accumulate the greatest amount of local produce, or to control their circulation in the local commercial network. Some of the less expensive of Sumatra's early exports were relatively evenly distributed, including rhinoceros horn, ivory, and rattan. Thus the ruler of the point through which the largest amount of local produce passed would be able to derive the greatest benefit from them, despite his distance from the sources of commodities localized in the northwest.

Distribution of locally-available produce such as camphor therefore does not enable us to draw any firm conclusion regarding the significance of foreign commerce in shaping the pattern of traditional settlement in Sumatra. The ports of greatest importance in early commerce in the southeast possessed both the benefits of easiest access to China, which is only important in proportion to the influence of that commerce on the settlement pattern, and the benefits of relatively more fertile soils in their piedmont zones, and more extensive systems of river communication.

A determination of the relative importance of external and internal factors in forming southeast Sumatran settlement, then, must be based on detailed analysis of the changes in the patterns which occurred, and detection of the factors responsible for the changes. We have regrettably little archaeological and historical information on which to base our discussion of the earliest formation of patterns of settlement in Sumatra. During the period of European contact which began in the early sixteenth century we can determine major patterns, their variations, and the sources of variation; but one must define carefully the extent to which data from later periods may be used to draw inferences regarding the pre-European period.

As noted earlier, the consensus of historians is that European involvement in Southeast Asia did not substantially affect Sumatran economy of society until the mid-nineteenth century. The situation which existed during the sixteenth to early nineteenth centuries does not seem to be qualitatively different from that which existed when the first historical data appeared 1,000 years earlier. Van Leur for example felt that decisive change in Indonesian commerce took place gradually during the nineteenth and early twentieth centuries when local rulers progresively lost control over traditional revenue from foreign trade.[53] Indonesian political and economic institutions which manifested themselves in the distribution of settlements and the development of centers of large size had undoubtedly undergone some alteration before 1800, but it could neither be said that traditional patterns had been eliminated, nor that new ones had formed.

When a new pattern did appear, it can be assigned to several related factors: the loss of control over foreign trade; the new Dutch policy of extending political control beyond trading factories to broad areas of agricultural land for export crop production under non-indigenous

[52] The area drained by the Musi covers 61,000 square kilometers; the comparable figures for other rivers are: Batanghari, 40,000; Kampar, 31, 000; Siak, 16,350; Rokan, 16,500. Bezermer, *op. cit.*, pp. 528–530.

[53] J. C Van Leur, *op. cit.*, p. 92.

ownership; and the development of new infastructure including roads, railways, and port facilities. Certainly we should not fall into the «functionalist» trap of assuming that the Sumatran system would have persisted indefinitely in the absence of external stimulus. There were internal sources of instability that could easily have led to a radically different system even in the absence of Dutch influence. However, the changes which did occur were the result of factors induced by an alien society. The political and technological elements which comprised the traditional system in the early sixteenth century were still sufficiently well integrated in the period up until the 1820s that a picture built up on the basis of information from 1500 to 1820 should form a valid base from which to evaluate the reason for changes that occurred after that time, which are assumed to be the result of new factors introduced by the Dutch after that date.

III

ELEMENTS OF TRADITIONAL LOCAL ECONOMY

We may now return to a consideration of the four major sets of Sumatran economic relationships (highland-highland; highland-lowland; lowland-lowland; and lowland-foreign) with the aim of determining the degree to which the highlands and lowlands were autonomous economic entities, and the extent to which they depended on external relationships, changes in which would be certain to cause a readjustment of the Sumatran internal situation We will first examine the exchanges in which the highland groups participated.

A. *The Economy of the Highlands.*

Although Europeans resided continuously in Southeast Asia from 1509, they made very few journeys into Sumatra's highlands before 1825. The lowland peoples discouraged foreign visits to the interior; in the early 1700s the Dutch in Palembang were unable to gather information about conditions in the highlands, "because of the unusual suspiciousness of the Palembang people who are jealous if someone goes ¼ mile above the factory."[54] There are nevertheless scattered references to communication and trade both within and between highland valleys. William Marsden, a servant of the English East India Company in Bencoolen in the late 1700s, describes in detail how iron was mined in one location in the Minangkabau region, transported by human bearers to another to be smelted and forged, then distributed both locally and to the Batak region.[55].

This report suggests that the pattern of village-wide specialization in a particular economic pursuit such as iron-smelting, weaving, pottery-making, or wood-working, was already established in pre-colonial Minangkabau territory. This feature of highland West Sumatra still existed in the mid-twentieth century, upon which one author noted that "differentiation and economic complementarity has led to and, in turn, been stimulated by a well-developed market system which provides an important channel for both rural-urban and village to

[54] P de Roo de la Faille, "Unit den Palembangschen sultanstijd " *Feestbundel/uitgegaven door het Koninklijk Instituut voor Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150 jarig bestaan, 1778–1928* Two volumes (Weltevreden: 1929), volume II, pp. 316–352.

[55] Marsden, op. cit., p. 347

village communication and integration."[56] We may speculate that such integration in the economic if not the political sense was a part of the traditional scene. European literature of the early contact period frequently mentions local markets where food and other commodities were sold or exchanged, but the accounts are incidental; local marketing practice was not a matter of central interest to foreign merchants, and they supply few details about them.

1. Use of currency.

One of the few sources of detail we possess from descriptions regarding traditional marketing systems concerns the use of money in them. A jumble of metallic currencies of both foreign and local origin was used in market exchanges. These included dollars of Mexican silver imported especially for the pepper trade by Europeans, as well as Indian silver; however, lead and tin pieces were made locally.[57] Copper coins called *keping* were said to be in general use in the late 1700s,[58] and copper rings were used at Mukomuko in the Minangkabau *rantau* in the mid-1800s.[59] Several lowland sultanates began to coin money after Islamic religion was adopted.[60] Gold dust was also a common medium of exchange: "every man carries small scales about him, and purchases are made with it so low as to the weight of a grain or two of *padi*."[61]

Some non-metallic objects also served as media of exchange in some circumstances. The Gayo and Alas people used gambir[62] and across the Straits of Malacca cowrey shells were used in seventeenth-century Kedah.[63]

2. Marketing System.

The practice of staging periodic market meetings at regular intervals has been established in Sumatra for as long as our records enable us to discern. In most parts of Sumatra weekly markets are still held wherein buyers and sellers usually act as vendors for their own products, and may simultaneously come to buy from others at the same market.

Such periodic markets are common in parts of the world where transport is poor, population sparse, or sellers are not full-time merchants.[64] The spatial and temporal distribution of

[56] N. Tanner, "Minangkabau," in F. M. Lebar, *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies*, pp. 1–82, p. 17.

[57] Marsden, *op. cit.*, p. 361.

[58] *Ibid.*, p. 171.

[59] Le Rutte, *op. cit.*, p. 12.

[60] H. C. Millies, *Recherches sur les monnaies des indigènes de l'archipel indien et de la péninsule malaie* (s'-Gravenhage, 1870); see also F. W. Stammeshaus, "Atjehsche munten," *Cultureel Indie*, VIII, 1946, pp. 113–121.

[61] Marsden, *op. cit.*, p. 171. Small bullet-shaped objects of gold and silver, stamped with Old Javanese or Sanskrit characters, have been found in a number of sites including the Barus lowland and the Rejang highlands; see e.g. *Notulen van het Bataviaasche Genootschap van Kunsten en Wettenschappen*, 1911, p. 91; E. Netscher, "Gouden hindoe-munt van Sumatra," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het (Koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wettenschappen* (hereafter *TBG*), V, 1856, pp. 186–196; *Oudheidkundig Verslag* 1914, p. 114. It is not certain that these were used as currency, as some scholars have assumed; see N.J, Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (Second revised edition, 1931; (s-Gravenhage) p. 52. Their manufacture and use are problems belonging to an early period for which our sources of information are insufficient to settle the question.

[62] Stammeshaus, *op. cit.*, p. 120.

[63] T. Bowrey, *A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669–1979* (Cambridge: Hakluyt Society, 1905, n° 12.)

[64] E. L. Ullman, "Space and/or time: opportunity for substitution and prediction," *Transactions, Institute of British Geographers* LXIII, 1974 (pp. 125–139), p. 128.

markets may frequently be discerned for past periods through toponyms such as *Pekan Sabtu* and *Pasar Minggu* (respectively "Saturday" and "Sunday Market").

Local exchanges of products based on periodic market, the use of standard units of exchange, and semi-specialized handicraft making by villages existed in the Sumatran highlands during the initial period of European contact, and probably previous to it; the same pattern still persists today. We will next discuss the practices which characterized exchange across the ecological boundary between highlands and lowlands. As will be seen, the social and economic mechanisms which were associated with these exchanges were quite different.

B. *Highland-Lowland Exchange.*

In this discussion we will take the exchanges in the Musi basin as our primary example. Although the Musi River system differed quantitatively from other systems of internal exchange in Sumatra due to its larger size, there is no evidence that these differences were also qualitative; that is, the same social and economic relations between the highlands and lowlands of the Musi drainage also existed in the other regions of Sumatra.

Detailed information on the customary political and economic relations between the sultans of Palembang and the chiefs of the Pasemah highlands can be found in inscriptions set down on a number of copper and silver plates during the eighteenth century. These plates, called *piagem* ("decision"), show that certain commodities found in the highlands, including gold, benzoin, ivory, rhinoceros horn, and rattan, were monopolies of the Palembang sultans and were to be supplied to him under specific administrative arrangements.[65] According to a nineteenth-century Dutch scholar-administrator, the *piagem* suggest a frequent commerce between Pasemah and Palembang at that period, and that the relationship of the Pasemah chiefs to the Palembang rulers was that of hereditary tribute-bearers.[66]

The *piagem* also mention other types of obligations which Pasemah chiefs owed the Palembang sultan. Some groups were termed *aturan sindang merdeka* or "Free Frontier Guards" whose duty was to protect Palembang from attack by other hinterland groups. ("Free" probably meant exempt from payment of tribute in the form of goods.) These included the Semendo, Kikim, Kisam, and Mekakau groups along the eastern edge of the Pasemah plateau.[67] In 1821, when the Sultan of Palembang was preparing to resist a Dutch attack, a fort was built for him by people from the highlands, who served without payment, even supplying their own food.[68] This incident probably demonstrates the survival of the custom until the ultimate Dutch assumption of power in the region.

Customary relations also placed certain obligations on the Palembang rulers. A custom called *adat perdagangan serah* denoted the duty of the Palembang sultans to obtain three basic necessities for their hinterland partners: iron, coarse cloth, and salt.[69] In the early

[65] *Notulen van het Bataviaasch Genootschp*, 1888, pp 118–121 The *piagems* also specified methods for settling personal debts between Pasemah and Palembang residents.

[66] E. Netscher, "Iets betreffende de verhouding der Pasemah-landen tot de Sulthans van Palembang," *T. B. G.*, IV, 1855 (pp. 186–196); cf. Roo de la Faille, *op cit.*, p. 330

[67] *Encyclopedia van Nederlandsch-Indie* III, p. 747.

[68] J. L. van Sevenhoven, "Beschrijving van het hoofdplaats Palembang," *Verhandelingen van het (Koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, IX, 1825 (pp 41–126), p 92

[69] Roo de la Faille, *op cit.* p. 348

nineteenth century iron tools, gold jewelry, and clothing were being manufactured in Palembang, mainly destined for delivery to the highlands,[70] again strong evidence that traditional patterns linked highlands and lowlands on the eve of Dutch rule.

Slightly upstream from Palembang, an abandoned site of undetermined age has yielded brick rubble and many fragments of iron slag, so that one may conclude working of iron to be an old occupation in the Palembang area, although there is no local ore.[71] Further archaeological research may demonstrate the antiquity of such reciprocal exchanges.

At least one such untranslated silver sheet is preserved by the residents of Curup, in Lebong.[72] Presumably it contains similar information on the relations between Palembang sultans and Rejang. The same jungle products listed as objects of tribute claimed by the Palembang sultans from Pasemah are also available from the Lebong valley and environs. Gathering rattan, benzoin, dammar, and cardamom were still important occupations for Rejang in the mid-twentieth century.[73]

Between the Rejang area and the Musi lowlands lies a frontier zone which includes the part of the Musi's course from the point where the river leaves the Lebong valley, descends towards the plains, to the riverine port where the river enters the lowlands at Lubuk Linggau. This frontier is the traditional home of the Lembak group. In the past the Lembak had sometimes conducted raids on the outlying settlements of the Palembang sultanate, at other times agreeing to maintain the security of the frontier and to deliver gold to the Sultan in exchange for "gifts of cloth and salt."[74] Thus the same practices for which we have documentary evidence from Pasemah seem also to have existed in Lebong.

The need for iron tools in the agricultural and mining activities conducted in the highlands apparently exceeded the capacity of local smiths such as the Minangkabau to fulfill it. Salt, a basic physiological requirement, is only found in Sumatran coastal areas, or imported from abroad. Salt-making has never been an efficient enterprise in coastal southern Sumatra, because of high rainfall, lack of a pronounced dry season, and consequent low salt content of seawater.[75] Major salt-making areas in Indonesia are today located in such places as Aceh and northeast Java, where pronounced dry seasons increase sea salinity and lessen the boiling or evaporation needed to extract it.

Salt has traditionally been a scarce and expensive commodity in highland Sumatra, and its procurement formed a significant stimulus of continual concern for highlanders. The Simelungun Batak practice probably illustrates a common situation; there the village chiefs had the traditional duty to obtain salt for their people by organizing expeditions to coastal settlements, in their case Batubara. The expeditions were described as difficult and dangerous.[76]

[70] M. A. Jaspan, "A note on Palembang in 1832: urban manufacturing and the work-force," *Berita Kajian Sumatera*, IV/2, 1975, pp. 5–8.

[71] L. C Westenenk, "Boekit Segoentang en Goenoeng Mahameroe uit de Sedjarah Melajoe," *TBG*, LXVIII/1, 1923 (pp. 212–226), p. 224.

[72] This plate, inscribed with Javanese characters, rectangular in form, is among the possessions of ex-*pasirah* Sani of Curup.

[73] M. A. Jaspan, "Rejang Complex," in F. M. LeBar, compiler, *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies*, (pp. 83–277), p. 205.

[74] *Ibid.*, pp. 122, 127.

[75] Personal communication from Drs. Ali Hanafiah, Kepala Dinas Perindustrian Tingkat I Bengkulu, 1980.

[76] M. C. Purba, *Bunga Rampai Simelungun*, (Medan: Ramajaya, n.d.), p. 11.

In addition to salt, iron, and cloth, which form a single category of subsistence items furnished to hinterland march-dwellers by Palembang rulers, the sultans also provided prestigious objects such as gongs of brass, swords, porcelain, seals, and other tokens of rank and status. Highland chiefs who faithfully discharged their customary duties to Palembang rulers were rewarded and strengthened in their positions of primacy among their own people by giving them visible marks of status and legitimacy.[77]

From the preceding summary of information a few important points may be taken. Exchanges between highland and lowland groups took place in the context of customary discharges of mutual obligations between individual chiefs and sultans. The goods exchanged were of two types: luxury items which moved in both directions, with their most important uses falling into the sphere of politics; and goods of everyday material benefit, which moved from lowlands to highlands.

The lowland groups, in addition to luxury objects, received only services, mainly protection from attack. Food, as early nineteenth century observers noted, was not traded from highlands to lowlands.[78] If this relationship were viewed solely from an internal perspective, the highland groups would seem to be its major beneficiaries. To discover what motivated the lowland groups to engage in such practices, it is necessary to introduce a discussion of the third relationship, that between lowland emporia and the overseas centers to which the lowlanders had best access due to their proximity to martime trade routes.

C. *Lowland Exchanges with Overseas Regions.*

The lowland sultans with favorable estuarine locations shared two common concerns with highland chiefs: maintaining high status, and obtaining subsistence provisions. They met these needs in a manner strikingly similar to that employed by their highland counterparts: by conducting exchanges with other maritime centers as their partners, in which prestigious and luxury items played a central role. The ivory, benzoin, and camphor which the highland regions of Sumatra produced were not meant for use by the lowland sultans, but for export. In exchange for them, the rulers of the estuarine emporia received prestigious luxuries such as green porcelain and golden girdles, but also copper; from India, cloth; from Java, rice and salt.

The lowland centers performed six different exchange activities: they imported goods from abroad, redistributed some locally, and sent some to the hinterland; they attracted goods from the hinterlands, redistributed some of them locally, and exported the rest. The internal organization of the lowland centers of Sumatra, with their names for themselves such as *kedatuan*, *kerajaan*, or *kesultanan*, is thought by some scholars to indicate that they attained some higher level of political integration and elaboration than highland groups did. It has been asserted by some that Srivijaya had formed a "state" by the seventh century; however, this concept would seem inappropriate.[79] As was noted earlier in the case of the application

[77] Examples of this practice are given in Marsden, *op. cit.*, p. 216, M. Said, *Atjeh Sepandjang Abad* (Medan, 1961)

[78] J. A. Van Rijn van Alkemade, "De hoofplaats Palembang," *Tijdschrift van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap*, VII, 1883 (pp. 51–69), p. 66

[79] J. N. Miksic, "Srivijaya: political, economic, and artistic frameworks for analysis." Paper presented at *Third SPAFA Travelling Workshop on Srivijaya*, Bangkok, 1983.

of the dendritic model, it woulld seem for the present to be more useful to attempt to demonstrate that the lowland centers had significantly different internal organizations and institutions than the highland centers, rather than to apply general terms implying commonality with other similar entities ("states" in other parts of the world at various periods) which cannot be proven on the basis of the historical and archaeological evidence presently available. For the moment, therefore, our discussion will be confined to a consideration of the differences between highland and lowland societies, and then to attempt to discover how much responsibility for the differences must be assigned to the role of foreign trade, which directly touched only the lowlands.

In some respects the lowland centers' relationships with external partners reflect almost exactly their relations with the highland centers. Principles of ritualized exchange governed the trade in prestigious goods with no practical use with individual partners, followed by other exchanges of more mundane but necessary articles without the use of such institutions as money, markets, or price-fixing negotiations; amounts of particular items given in exchange for particular commodities were based on customary notions of equivalency.

The earliest descriptions of commerce in coastal India date from the first or second centuries A.D. They portray a well-organized system in which the word *emporion* was used to refer to the ports where Graeco-Roman traders could expect to find a certain standard exchange procedure in operation: "*emporion* means an authorised sea-coast (not inland) mart in the Orient where *non*-Roman dues were levied . . .".[80] Although the Mediterranean traders (from the part of the empire in Asia Minor, mainly) do not seem to have travelled east of India, the *emporion* system is described as existing in the region which is now western Southeast Asia. The *emporia* were sometimes part of a political unit which included inland areas, but more often were politically separate from their hinterlands.[81] The Graeco-Romans who provided this information imported spices and incense in return for manufactured items such as cloth, but the majority of their purchases had to be paid for with precious metal.[82]

When the next European reports become available through the sixteenth-century Portuguese, they depict a system of Asian maritime trade which forms the direct continuation of that existing 1,500 years earlier. Foreign traders were allowed few dealings with the indigenous population. No trading by individuals was allowed; exchanges were treated as though they were reciprocal "gift" between the rulers of the port and the sovereigns whom the travelling merchants represented. The rates at which goods were exchanged were fixed by treaty and custom, not through haggling, at least where the items claimed as monopolies of local rulers were concerned.[83]

Evidence from the the Portuguese experiences in the sixteenth century further proves that a set of customs similar to those regulating trade in India also existed in China (where such customs seem to have shaped the trade during the Han Empire between the Chinese and the nomads along the northern, inland frontier). The well-known account of Tome Pires described how,

[80] E. H. Warmington, *The Commerce Between the Roman Empire and India* (Cambridge, 1928), p. 107.

[81] J. C. van Leur, *op. cit.*, p. 78.

[82] J. I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1969).

[83] A. Leeds, "The port-of-trade in pre-European India as an ecological and evolutionary type," in V. E. Garfield, ed., *Symposium: Patterns of Land Utilization and Other Papers* (Seattle: American Ethnological Society, 1961), pp. 26–48.

> As soon as the lord of Nan-t'ou sees the junks he immediately sends word to Canton that junks have gone in among the islands; the valuers from Canton go out to value the merchandise, they receive their dues; they bring just the amount of merchandise that is required: the country is pretty well accustomed to estimate it, so well do they know of you the goods you want, and they bring them.[84]

There were no provisions for private commerce nor bargaining. Money was not used. Goods imported were taken into custody by the government, some to be resold by the court, some retained for the Emperor. The rest could be exchanged with local merchants, but only on a group basis, and at fixed equivalencies.[85] The rationale which ostensibly motivated foreign trade was not capital accumulation nor profit seeking, but a chance to perform ritualistic acknowledgement of Chinese overlordship (which bore no practical consequences) and to engage in accompanying exchanges of "gifts" between the tribute-sending vassals and the Emperor. Any scruples which foreign leaders may have felt at acknowledging Chinese suzerainty were overcome by the common Chinese practice of adding "something extra" to the exchanges to demonstrate their generosity, as well as the benefits of being a faithful vassal. The gains for the Chinese emperor involved the tangible evidence that his personal aura of leadership stemmed from the will of celestial beings, provided by the streams of foreign barbarians bearing rare and precious tribute.

The organization of trade and the facilities provided in Malay ports were like those in China and India. Malacca, the principal port in the Straits during the fifteenth and sixteenth centuries after southeast Sumatra was subjected by Javanese expeditions, and by tradition the heir of Srivijaya,[86] serves as an example. Pires noted that each foreign group in Malacca was allotted a specific quarter of the town. Upon arrival their merchandise was taken charge of by the *shahbandar*,[87] the ruler's personal representative. After duties were levied (i.e. the ruler's personal share deducted), the rest of the merchandise was offered to other merchants as a group.[88]

In the Straits of Malacca during the period between the sixteenth and nineteenth centuries, rulers of lowland *emporia* were often the most important, even the only merchants involved in foreign trade.[89] Marsden noted apropos of Palembang that "trade in these parts is usually monopolized by the sovereign power."[90] Sumatran rulers in all historical periods were owners of trading ships,[91] and as in the example of Iskandar Muda of Aceh (1607–1636) often exhibited an "apparent incompatibility with private commercial enterprise"[92] at least on the part of their own subjects. In Marsden's own day

[84] Cortesão, *op. cit.*, p 124.

[85] Exchanges offered could not be refused, and rates of exchange were apparently inflexible, not subject to adjustment relative to supply and demand. Thus Chinese records sometimes refer to the foreign trade system in such strong terms as a "canker devouring the riches of the state", in 1329, Wheatley, *op cit* , p 77

[86] O W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History* (Ithaca: Cornell University, 1970)

[87] A Persian term for "lord of the trading centre"; P Purbatjaraka, "Shahbandars in the archipelago," *Journal of South East Asian History* volume 2 number 2, 1961 (pp, 1-9)

[88] Cortesão, *op cit.*, pp. 265–273.

[89] A. Lewis, "Maritime skills in the Indian Ocean 1368–1500", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVI/2–3, 1973 (pp. 236–264), p. 241

[90] Marsden, *op. cit* , p 360.

[91] J. C. van Leur, *op. cit.*, p. 352 note 44.

[92] A. Reid, "Trade and the problem of royal power in Aceh," in A. Reid and D Castles, *Ibid* , (pp 44–55), p. 51,

the king of *Achin*, as is usual with the princes of this part of the world, is the chief merchant of his capital, and endeavours to be, to the utmost of his power, the monopolizer of its trade; but this he cannot at all times effect, and the attempt has been the cause of frequent rebellions.[93]

The quotations given above create the distinct impression that foreign commerce formed an integral factor in the political equations of lowland Sumatran *emporia*. Taufik Abdullah in his introduction to the Indonesian translation of Roo de la Faille's article on the Palembang sultanate, stated that

the first task of a new raja is to ensure the loyalty of the notables in the capital and fringe areas. In order to defeat his rivals – most probably his brothers, uncles or cousins – at this critical moment the raja practically becomes the 'captive' of these notables.[94]

Sumatran rulers do not seem ever to have maintained standing armies; numerous authors have explicitly remarked this fact, from Chau Ju-kua in 1225 to Marsden in 1811.[95] For defense against hinterland incursions the Palembang people relied on traditional arrangements with dwellers along the marches, and similar customs governed their protection against invasion from downriver, as in the example of the Sungsang people mentioned previously, and also the *Orang Laut.*[96] In the continual struggle to maintain a degree of influence over potential sources of attack and defense, the sultans' control over foreign trade and its associated revenue must have provided a crucial advantage.

The role of foreign trade as a source of revenue for the Sultan assumes greater importance when one notes that other revenue was limited to the taxes collected from one particular district, whereas the other districts' revenues were the prerogative of the local chiefs. The lands surrounding eighteenth-century Palembang were divided into fiefs ruled by members of the royal family. The Sultan's revenue came entirely from export duties on pepper and tin.[97]

Without their traditional (and geographic) position at the center of exchange between highlanders and foreigners, both of which groups were beyond the scope of his political control, the sultans would have been poor men with duties limited to the conduct of ceremonies, similar to the Sisimangaraja of the Batak. According to one analysis,

Malays conceptualized riches in political terms. Rich Malays became powerful Malays and the Raja therefore sought not only to enhance his own fortune but to prevent the accumulation of wealth on the part of his Malay subjects.[98]

Wealth was a means to political ends, not an end in itself. Sources such as the *Hikayat Raja-Raja Pasai* ("Chronicle of the Pasai Rajas" in Aceh) make it clear that wealth was a basic attribute of a ruler, who was expected to use it in two ways. One was to give it away ceremonially to subordinates in return for loyalty and support. Redistribution of imported status objects strengthened the prestige of both the giver and the receiver. As the famous anthropologist Levi-Strauss has noted, "Generosity is among most primitive peoples . . . an

[93] Marsden, *op. cit.*, pp. 399–400.

[94] Taufin Abdullah, "Kata Pengantar," in Soegarda Poerbakawatja, trans., *Dari Zaman Kesultanan Palembang† Van het Palembangsche Sultanstijd* (Jakarta Bhratara Translation Series, 1971), p 5.

[95] Marsden for example noted the Palembang sultan lacked "a regular body of troops in pay," *op. cit.*, p. 360.

[96] C. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce*, p. 252, pp. 341–341 note 154; L. Andaya, *The Kingdom of Johor 1641–1728* (Kuala Lumpur, 1975), pp. 189, 195, and *passim*.

[97] Marsden, *op. cit.*, pp. 360–361.

[98] Milner, *op. cit.*, p. 28.

essential attribute of power . . . Generosity is, therefore, the first attribute to be expected of a new chief."[99]

A second use for wealth was to expend it in ceremonies, which also had the effect of spreading it among the population. In addition to probably apocryphal stories from the period before European influence, in which Sumatran rulers were reputed to perform such acts as throwing a brick of gold into a pool each day, to be shared among his subjects after his death,[100] there were numerous occasions during the period even after widespread conversion to Islam when religious ceremonies had to be sponsored, feasts celebrated, and ceremonial displays performed before the population.

We are much less well-informed regarding the interinsular trade which took place during the pre-European period. Available sources of data indicate that Sumatra, particularly the southeastern part, has experienced important political, cultural, and linguistic influence from Java since at least the late first millenium A.D. Many legends and origin myths of clans in south Sumatra's highlands refer to the kingdom of Majapahit, which had its capital in East Java and flourished during the fourteenth century, rather than in the time of south Sumatra's major kingdom of Srivijaya. The importance of economic transactions between the two islands is very difficult to evaluate. Chinese sources as long ago as 1225 report that south Sumatrans imported rice from Java, an observation repeated frequently thereafter; one is tempted to think that Srivijaya and other southeast Sumatran kingdoms were stimulated to pursue trade in foreign luxury goods in part by a desire to exchange them for Javanese rice and salt. North central and northeast Java's coasts also have been the points which had the most intensive trading links with the spice islands of eastern Indonesia; Sumatrans may have had to obtain them indirectly from Java.[101]

In summary, the southeast Sumatran *emporia* were located at the nexus of three trading spheres: the Indian Ocean, the South China, and the Indonesian archipelago. The three spheres each had somewhat different histories, and involved different types of goods, but the method by which exchanges were conducted seems to have been remarkably uniform throughout the entire system, and to have remained stable for a very long period of time. Within Sumatra, the impact of the system also seems to have been broadly similar in both the east region and the northern region as we have defined them, the only difference being in the stability of the locations of major *emporia* (with stability being more strongly associated with sites in the southeast which have advantages of a quantitative nature, and less associated with the northeast where no large subregions comparable to the Musi exist). However the third region, that of the Minangkabau highlands and west coast, has occupied an anomalous position with regard to external relations. This position can most usefully be examined in the context of a discussion of another source of natural wealth which the highlands possessed in addition to forest products: minerals.

D. *The Role of Gold in Sumatran History.*

Of the major highland Sumatran groups, only the Minangkabau do not seem ever to have been active collectors of forest products, nor does their region afford many commodities of

[99] C. Levi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York, 1961), p. 304

[100] C. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques Arabes, Persans et Turks relatifs a l'extrême-orient du viiᵉ au XViiiᵉ siècles.* (Paris, 1913, two volumes), p 58

[101] A. B. Lapian, "Beberapa tjatatan mengenai djalan dagang maritime ke Maluka sebelum abad XVI," *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, III/1, 1965, pp 63–78

high value and low bulk suitable for long-distance transport. The Minangkabau do however seem to have been involved from proto-historic times in extracting and working metals, including gold, copper, lead, zinc, mercury, and iron, all of which are found in west central Sumatra.[102] *Suvarnadvipa* ("Golden Island" or "Peninsula") appears in Indian folklore during the late centuries B.C. and refers to Sumatra, either alone or possibly together with the Malay Peninsula.[103] Arab visitors in the ninth century A.D. reported that rulers of southeastern trading centers possessed fabulous amounts of gold. A thirteenth-century account of Srivijaya-Jambi notes that rulers made golden images of themselves, and wore a "high cap (or hat) of gold."[104]

The Portuguese heard reports of several gold sources in Sumatra during the sixteenth century, including some in the Barus hinterland, but they concluded that the greatest amount and finest quality of gold which reached them in Malacca had originated from the Minangkabau area.[105] Tome Pires noted that Minangkabau products arrived in Malacca from the ports of Panchur (Barus), Tico (Tiku), and Priaman (Pariaman) on the west coast, but he called Indragiri, on the Kuantan River, "the chief port of Minangkabau".[106]

Although Indragiri was "the key to the land of Minangkabau,"[107] he also stated that "The kingdom of Indragiri is like that of Kampar ... He has the same merchandise in his country as there is in Kampar, because it is all one country, which is called Menangkabau."[108] One Portuguese described a visit to the court in the seventeenth century[109], but full descriptions of the Minangkabau region do not appear until the eighteenth century. The Dutch also established factories during the seventeenth century at Indragiri and Padang (by passing Pariaman because the Acehnese claimed to have the right to monopolize Pariaman's trade). The Dutch hoped to use these locations to obtain the largest share of Minangkabau gold. There was yet another route over which Minangkabau gold was exported, however, via Siak on the east coast.[110]

No-one has yet provided firm evidence for the antiquity of gold exploitation in Minangkabau lands. The oldest inscriptions there date from Adityavarman, in the fourteenth century. He styled himself "sovereign of the land of gold"; it has been speculated that he was referring to the local gold mines which would have been in production, and that he moved his capital to the western highlands from its earlier location in the Batanghari lowlands in order to supervise more closely the gold trade.[111]

Pires[112] and Dutch observers a century later[113] state that the Minang obtained their gold mainly by mining, although some was also panned from rivers. Marsden wrote that, "Besides those articles of trade afforded by the vegetable kingdom, Sumatra produces many others,

[102] R. W. van Bemmelen, *The Geology of Indonesia* (The Hague, 1970, two volumes, 1980). *Passim*.
[103] P. Wheatley, *op. cit.*, pp. 177–184.
[104] F. Hirth and W. W. Rockhill, *Chau Ju-kua* (St. Petersburg, 1911), pp. 60–61.
[105] Cortesão, *op. cit.*, p. 113.
[106] *Ibid.*, p. 153.
[107] *Ibid.*, p. 161.
[108] *Ibid.*, p. 263.
[109] F. M. Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatra* (Leiden, 1964), pp. 55–64.
[110] C. Dobbin, "Economic change," p. 8.
[111] *Ibid.*, pp. 10–11.
[112] Cortesão, *op. cit.*, p. 165.
[113] Dobbin, "Economic change," pp. 14–15.

the chief of which is gold ... *Menangkabau* has always been esteemed the richest seat of it ... In the districts situated inland of *Padang*, which is the principal mart for this article, little is collected otherwise than from mines."[114] In his estimate, 50% of the gold found was sold to Europeans, the other 50% being carried to the east coast to barter for iron, opium, and cloth.[115] The supply of gold from Minangkabau remained plentiful until near the end of the eighteenth century; and when it petered out, important social change seems to have resulted.[116]

In addition to the data afforded by written sources, early European mining engineers frequently noted remains of indigenous mines in Sumatra. The valleys of the Mesumai, Merangin, and Asai tributaries in the hills of the southeastern Batanghari are dotted with mine shafts dug by traditional miners. A Dutch geologist found 42 examples reaching a depth of 60 meters.[117] The Kerinci area also contains gold deposits which were being worked when European contact was established. Some of it was exported via Mukomuko,[118] some probably via Jambi.

Cinnabar was also mined by Jambi men, perhaps as a part of the larger process of gold working. Cinnabar contains mercury, which was put to many uses in Asia in the past. One was to separate gold from the quartz rock with which it was frequently found in combination.[119]

The English and Dutch of the eighteenth century were however unaware that another source of gold even larger than that of Minangkabau existed and had probably been worked for centuries. Marsden indeed had heard that a mine had been discovered near Fort Marlborough in Bencoolen, "but if it ever existed, no trace now remains."[120] The Lebong formations only attracted the attention of European geologists in the 1890s, but during the period 1900–1940 they produced 72% of all the gold of the Netherlands East Indies, totalling 123 tons.[121] Legends in the Lebong area frequently mention gold mining, and cite the fourteenth-century kingdom of Majapahit as a contemporary of the work.[122]

The first European chief engineer to view the deposits reported that "a great deal of work has been done by ancient miners," with a degree of technical complexity including shafts, stopes, drives, and winzes.[123] Stone mortars and grinding implements for pulverizing the rock were scattered about the site, and a large quantity of mercury was also found; it may have been used to separate the gold from the rock dust.[124]

[114] Marsden, *op cit.*, pp. 165–166

[115] *Ibid.*, pp. 168–169.

[116] Dobbin, "Economic change," p 16.

[117] A. Tobler, "Djambi-Verslag," *Jaarboek van het Mijnwezen in Nederlandsch Oost-Indie Verhandelingen*, XLVII/3, 1911: pp. 461–462.

[118] *Ibid.*, plate 10, photo 19; Le Rutte, *op cit*

[119] Tobler, "Djambi-Verslag", pp 463–464

[120] Marsden, *op cit.*, p. 170

[121] van Lemmelen, *op. cit* ,

[122] P. Hovig, "De goudertsen van de Lebongstreek (Benkoelen)," *Jaarboek van het Mijnwezen in Nederlandsch Oost-Indie, Verhandelingen 1912*, XLI/2 (pp 87–276), pp 98–112 , A L ter Brake, *Mining in the Netherlands Indies* (New York: Netherlands and Netherlands Indies Council of the Institute of Pacific Relations, Bulletin c 4, 1944)

[123] G. A. Wright, "Report". *Verslag van de Directie der Mijnbouw Maatschappij Lebong-Soelit (1900)* (Batavia, 1901), p 9.

[124] S. J. Truscott, "Gold and silver in Sumatra," *The Mining Magazine* VI/5, 1912, new series, pp 355-364), p 356.

Whereas there are many strong indications (although no dated shafts) that ancient Sumatrans were involved in gold mining, there is also the fact that for most of its history Sumatra was an *importer* of metals. In the Chinese gazetteer of Southeast Asian trading ports from 1225, "there is no mention of gold coming from (or particularly being mined in) Sumatra."[125] In fact China exported gold to Srivijaya, as well as iron, silver, lead and copper, often in the form of coins which were probably melted down for their metallic content.[126] Europe also experienced the same demand from Indonesians for payment in the form of metal:

> The Mediterranean as a whole operated as a machine for accumulating precious metals, of which, be it said, it could never have enough. It hoarded them only to lose them all to India, China, and the East Indies.[127]

The gold mined in the Sumatran highlands was not kept there. Before the entry of the Europeans into the trading system, much of it must have been sent as "tribute" to the lowland sultanates in exchange for salt, cloth, and iron. If the gold ever left the downstream *emporia*, however, it did not go to India or China in appreciable quantities. On the other hand, it may have circulated rather freely around the interisland routes, as part of the trade in Javanese rice for example. Much archaeological research remains to be done on the gold traffic in Indonesia, supplemented with the type of metallurgical studies which can trace gold objects back to their source areas.[128]

The distribution of the gold mines, with the largest deposits in the center and southern highlands, also helps to account for the growth of large *emporia* there, far from the northwest sources of forest products. If gold were as important in traditional displays as legendary sources and early foreign accounts would lead us to believe, it would seem that lowland rulers situated near sources of it would derive sufficient benefit to offset the disadvantage of distance from pine and camphor trees. Our need to depend on navigational accessibility as the sole determinant of Sumatran settlement patterns is thereby lessened by this aspect of the relations between society, economy, and resource distribution. Sultans did not need to depend entirely on foreign sources for the prestigious luxury items which, when redistributed to supporters, helped the sultans to retain superior status: gold, which performed the same function as green Chinese porcelain or Indian cotton, was available from the hinterland.

The situation described above existed for perhaps 1,500 years or longer, and came to an end in the nineteenth century when Europeans assumed control over foreign trade, unified lowlands and highlands under a single administration, and introduced a new connection between status and wealth. During the same period, the distribution of centers of population underwent a change compared with the preceding period. The major effect of Dutch activity during the period 1850 to 1940 was to create a new center of population in northeast Sumatra: Medan, located at the center of an agrarian region where production of crops specifically for

[125] P. Wheatley, "Geographical notes on some commodities involved in Sung maritime trade," *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society*, XXXII/2 1959, p. 113.

[126] Hirth and Rockhill, *op. cit.*, pp. 19, 61.

[127] F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York, 1971, two volumes), volume I, p. 464.

[128] See in particular the studies of F. E. Treloar compiled in the bibliography by E. Edwards McKinnon, "Obituary: Francis Edward Treloar," *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society*, LIII/2 1980, pp. 118–119

export under foreign enterprise did develop. We will next examine the changes which the new factors wrought, and note the extent to which changes in patterns of foreign trade affected settlement patterns.

IV

CONTINUITY AND CHANGE DURING THE COLONIAL PERIOD

A. *Population Distribution and the Growth of Cities.*

The first detailed population figures for all regions of Sumatra appear in the early twentieth century and enable us to observe the various sources which contributed to the population growth of the northeast. In 1914, Sumatra's population was about 5 million distributed in the following densities:

Westkust Residency (the Minangkabau area):	30	per square kilometer
Tapanuli (southern Batak area)	17	per square kilometer
Aceh	15	per square kilometer
Benkoelen	9	per square kilometer
Palembang	8.5	per square kilometer
Oostkust (eastern North Sumatra and Riau)	7	per square kilometer
Lampung	6	per square kilometer
Jambi	4.5	per square kilometer
Indragiri	1.6	per square kilometer

The distribution of densest population did not however correspond to the locations of the largest cities. Urban areas did not develop in the centers of dense population concentrations, but on their margins. Palembang in 1914 was Sumatra's largest city, with a population of 60,000, even though as the table above shows its region ranked only fifth in Sumatra in overall population density. The second largest city was Padang, with 48,000 residents including 5,000 Chinese and 1,900 Europeans. Medan in the Oostkust Residency, had only 33,000 inhabitants including 1,600 Europeans.[129]

Palembang's rank as Sumatra's largest city no longer was correlated with a status as Sumatra's greatest port; Belawan, the center for export of the northeast's tobacco and rubber, was then acknowledged as the most important port in Indonesia outside of Java. Sabang, on the island off Aceh's tip, was second in terms of tonnage handled and Emmahaven (Padang's port) third; both of these latter however derived much of their total from their functions as coaling stations for passing steamers.

The government-subsidized Packet Boat served 51 ports in Sumatra and islands off the west coast. The size of this number indicates that many smaller ports still performed the role of outlet for produce brought down various small rivers; and few overland connections existed to permit concentration of shipping in a few large ports serving more than one watershed.

In the plains of northeast Sumatra, road and rail transport independent of river courses

[129] Lekkerkerker, *op. cit.*, pp. 337, 342–343

developed rapidly, in part precisely because there were no large rivers to be bridged. Much of the population growth which had taken place in the Residency by the eve of World War I was due to immigration from outside the island. In 1906 there were 53,000 Chinese and 34,000 Javanese in the region; in 1915 Chinese consituted 132,000 of a total population of 832,500.[130]

By 1930 Sumatra's population had grown by about 60% to 8,254,843. West Sumatra was still the most densely-populated region:

Westkust: 100 per square kilometer
North Sumatra: 49.5 per square kilometer (Tapanuli and the northeast coast)
Aceh: 47.4 per square kilometer
South Sumatra: 34 per square kilometer (Benkoelen and Palembang)

This rapid rate of increase was partly the result of increased external immigration, particularly from Java. The number of Chinese plantation workers had dropped to 26,000, while Javanese totalled 235,000. The Javanese had become the third largest ethnic group in Sumatra, with 13.5% of the total, surpassed only by the Minangkabau and Batak.[131]

B. *Late Colonial Period Trading Patterns.*

Other figures published in 1932 permit us to evaluate quantitatively the patterns of external trade in which south Sumatra participated, and the quantities of various products which Sumatran ports handled relative to one another. To a considerable extent, the figures can be used to distinguish between traditional and more recently important commodities.[132] Four different regions are treated as units in the study: Jambi, Palembang, Lampung, and Benkoelen. Different patterns of external trade appear for each region. A proportion of these differences can be attributed to different locations relative to sailing routes, but greater weight must be assigned to internal factors in each region, including population densities, local patterns of agriculture, and other types of productive activities.

Jambi's exports during the period of the study averaged 18.5 million guilders, producing a large surplus over imports. Rubber dominated exports, comprising 92% by value. Nine-tenths of the exports were sent across the Straits to Singapore. Imports were only slightly more diversified, including 65% from Singapore, but 21% from Java. A major item among those imports was rice (54.7 kilograms per capita or 13,444 tons per year). Contrary to what one might expect, this rice was not obtained from Java; rather it was brought from Siam, India, and Vietnam.

Lampung's economy was only slightly more diverse. The total value of exports was close to Jambi's, one commodity, pepper, made up 89% of the total value. Unlike Jambi, only 1% of them went to Singapore, while 35.6% were sent to Java; a majority of exports (52.8%) went to foreign ports. Like Jambi, Lampung produced a large export surplus. Unlike Jambi, Java supplied 89% of them. Lampung produced more rice than any other part of southern

[130] Lekkerkerker, *op. cit.*, p. 339. For recent migration patterns in Sumatra, see W. Withington, "Migration and economic development: some recent spatial changes in the population of rural Sumatra, Indonesia," *Tijdschrift voor Economische en Social Geografie*, LVIII, 1967, pp. 153–163.

[131] T. Abdullah, "Impacts of colonial policy on Sumatra," in H. Soebadio and C. A. du Marchie Sarvaas, *Dynamics of Indonesian History* (Amsterdam, 1978, pp. 207–220), pp. 214–215.

[132] Wellan, *op. cit.*, pp. 233–237 and 393.

Sumatra, and imported relatively little, only 3,325 tons or 9.3 kilograms per capita per year; unlike Jambi, most of it came from Java.

Benkoelen, the smallest of the four regions and the only one located on the west coast, had the smallest economy, exporting goods with an average value of 8.5 million guilders; 83% was again from a single crop, coffee. Approximately half of exports were sent to Java, 36% to foreign ports. Java also supplied 70% of Benkoelen's imports, of which rice formed a lesser part (3,412 tons or 10.4 kilograms per capita per year), reflecting a large subsistence sector in the local economy.

Palembang's exports and imports equalled the combined total from the other three regions, and both were very diverse. Of an average export value of 33 million guilders, the largest single commodity (coffee) made up barely 50%. This was followed by rubber (37%), rattan (3%), and a large number of minor products, some cultivated, some, like rattan, gathered from the jungle: pepper, areca nut, benzoin, cotton, guttapercha, dammar, gambir, fruit, tabacco, kapok, and sugarcane. Slightly over half (55%) of exports from Palembang went to Singapore, 15% to Java, other Indonesian ports 9%, and other foreign ports 20%.

A large majority of coffee, as well as benzoin, areca nut, and kapok was exported beyond the Netherlands East Indies. If one compares the coffee-exporting practices of other south Sumatran regions, Lampung shipped approximately equal amounts to Java as to foreign ports, and Benkoelen shipped more to Java. (This picture was not a static one, however; between 1927–1929 more was shipped to foreign ports than to Java.)

The pattern of imports received by Palembang was also the most diversified: 25% from Java, 16% from Singapore, and 59% from other ports. Rice made up a large share of imports (18,593 tons, or 17 kilograms per capita per year), most of which came from outside Indonesia, not Java.

The major conclusion which may be drawn from this picture of south Sumatran trade in the early twentieth century is that no regional trends were discernible; each area constituted a special set of circumstances. There were no special economic relations between south Sumatra and Java or other parts of what is now Indonesia. Sumatran ports were not dominated by contacts with one center, in the island or beyond it, in Java or elsewhere.

There is little which can be said about the internal exchange which took place within various parts of a single region such as the Musi drainage. Some idea of the intensity of internal commerce can be gained by comparing the number of official market-places in them:

Palembang: 74
Benkoelen: 56
Jambi: 32
Lampung: 9

These figures do not correspond directly to relative population or other indicators of economic activity. It seems like that Benkoelen's figure for example is higher than would be expected. The reason may be that the number of local markets is related to a complex of factors including degree of population dispersal, proportion of the economy devoted to subsistence activities, etc. which are difficult to evaluate without more evidence.

V.

THE POST-INDEPENDENCE PERIOD

Certain processes of change in Sumatran settlement patterns were set in motion during the century of Dutch administration of large parts of Sumatra between 1850 and 1940. The administrative units tended to perpetuate earlier divisions coinciding with traditional communication patterns within river drainages. Thus those processes of change did not culminate in a new distribution of population during the period of Dutch rule.

A. *Post-Independence Change in Population Patterns.*

The greatest changes recorded in Sumatran regional systems have occurred in the 30 years since the end of Indonesia's struggle for independence, although it is true that some of the elements of change were already in transition during the late colonial period. Medan, which had begun to grow rapidly during the early twentieth century, had surpassed Palembang to become Sumatra's largest city in 1960. Medan's surrounding area had reached a population density of 222 per square kilometer, while the regional density around Palembang was still below 80.[133]

Medan's population in 1980 had grown to over 1.3 million; Palembang, Sumatra's second-largest city, 787,000. The highest rate of increase among the major population centers occurred in the third region indentified in this study, West Sumatra. Padang, Sumatra's third-largest city, grew from 144,000 in 1960 to 480,000 in 1980. This gave a growth rate of 234.7%, while the combined rate of increase for all Sumatran municipalities was 120.4%. Sumatra's overall rate of population increase was lower (78%), suggesting that the growth of cities is being augmented by immigration from rural areas.[134]

The same shift of population to urban areas and the extremely rapid growth of a few centers is a pattern which several other parts of Indonesia have displayed since independence. This pattern is a post-colonial development, and results from several causes:

> Unlike many other colonies the urban hierarchy of the NEI was not dominated by a single primate port city ... The reasons for a 'more balanced' urban system are almost certainly due to the fact that ... with the limited transport and communications facilities available to them the colonial Dutch were forced to operate through several scattered entrepot centres ... In this context, however, it is interesting to note that with growth sophistication in transport and communication the capital's hinterland [Jakarta] was greatly extended ... Indonesia's urban system has shown a consistent tendency to move ... toward a primate city size distribution.[135]

Medan is the center of a densely-populated sustaining area, while Palembang is the center of a sparsely-populated environment. The riverine transport system of which Palembang is the focus continues to provide the principal reason for the persistence of an urban settlement

[133] Withington, "The distribution of population in Sumatra, 1961," p. 209.

[134] Some of this increase in urban population is also due to administrative enlargement of urban territory; W. A. Withington, "Sumatran population changes, 1961–1980", *Indonesia Circle*, XXVII (1982, pp. 11–25), p. 21.

[135] G. J. Hugo, "Population movements in Indonesia during the colonial period," in J. J. Fox, ed., *Indonesia: The Making of a Culture* (Canberra: Research School of Pacific Studies, 1980, pp. 95–135), p. 113. The Dutch administration did not implement policies designed to integrate the economy of the archipelago until the 1930s; D. S. Paauw, "From colonial to guided economy," in R. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963, pp. 155–247).

in the region. The locations of other cities in eastern Sumatra confirm the continued importance of river as natural features with powerful influence on settlement patterns and associated economic activity.

B. *Transport and Communication.*

Overland communication routes in Sumatra have become more important, however, and some riverine and coastal ports have ceased to function. The 51 ports served by Packet Boats in 1914 had decreased to 40 in 1959, 30 of which were located on the east coast.[136] It is estimated that about 10,000 kilometers of navigable inland waterways (lakes and rivers) exist in Indonesia; half of this total is in Kalimantan, slightly less in Sumatra, the remainder in Java. In terms of total freight, 15 million tons was estimated to have been carried by river throughout the nation in 1977. Of this, 72% was thought to have been transported in Kalimantan (where alternative modes of transport are seldom available), 27% in Sumatra, and less than 1% in East Java.[137] If however the number of boat trips is the measure chosen for comparison, Sumatra and Kalimantan were equal, and South Sumatra, with 62,471 documented trips (32.9% of the national total) was by far the busiest region, with south and central Kalimantan combined second (41,197 trips or 21.7%).[138]

South Sumatra's riverine craft therefore carry less and are probably smaller than those used in Kalimantan. The greater number of trips recorded in Sumatra implies that smaller streams connecting more points are used, and that the freight carried by road and rail in Sumatra may have an effect on size of vessels used.

The organization of railway networks in Sumatra reflects the division of the island into three distinct regions noted above. Three separate systems of railway lines exist: the North Sumatran, South Sumatran, and West Sumatran. No interconnections exist. The North Sumatran line carries the most tonnage, 20% more than South Sumatra, 400% more than West Sumatra. However South Sumatran lines cover longer routes, resulting in a higher figure for ton-kilometers.[139]

North Sumatra's freight is mainly palm oil and kernel; in West Sumatra cement and coal account for nearly 90% of tonnage. In South Sumatra petroleum products and coal, the two largest commodities, comprise only 42% of the total. Rice and stone each make up 10%, but the largest single category is "other".

The same pattern appears in the figures for passenger traffic by rail.[140] The development of rail networks does not appear to have resulted in changes in population distribution or new transport routes; lines parallel the rivers, and converge on Palembang.

In 1914 Sumatra possessed 3,000 kilometers of roads, or 1 kilometer for each 145 square

[136] Withington, "The distribution of population in Sumatra, 1961," p. 212 note 11a.

[137] For Sumatra the figures can be broken down into 14.1% in South Sumatra, 9.8% in Jambi, 2% in Riau, 1.4% in North Sumatra. See *Indonesia Transport Sector Survey, October 1980* World Bank Transport division, Projects Department, East Asia and Pacific Regional Office, pp. 10–11 and tables one and four.

[138] *Ibid.*, p. 14, Annex 18, p. 66.

[139] The precise figures are: North Sumatra: 628,000 tons, 103 million ton-miles in 1978, South Sumatra, 523,000 tons, 125 million ton-miles; West Sumatra, 131,000 tons, 10 million ton-miles, *Ibid.*, Annexes 16 and 17, pp. 64–65.

[140] North Sumatra: one million passengers travelled 99 million passenger-kilometers, South Sumatra: one million passengers travelled 261 million passenger-kilometers; *Idem*.

kilometers of land area. By 1980 the total had grown to 39,747, or about eight times the length of the inland water transport network.[141]

It is unlikely that Sumatra's pattern will become as strongly dominated by a single city as Java's is by Jakarta. Of course Jakarta is not only a regional, but a national center, houses a large bureaucracy, and forms the location of the headquarters of many national and international businesses. It is probable however that Java's spatial system has always been different from Sumatra's and as a final source of information on Sumatran trade and its role in shaping Sumatran society, we may consider the differences in their settlement patterns and the changes which each has experienced since independence and the changes in Sumatra's relationship to foreign trading partners since becoming part of a larger national entity.

C. *Java-Sumatra Interaction Since Independence.*

One writer has raised the possibility that Java's economy and settlement pattern could be expected to conform to the dendritic model.[142] Java's characteristics in such respects as topography, population density, agricultural practices, and the proportion of effort devoted to agricultural versus non-agricultural exports, would make it seem more likely that a solar central-place model might be more appropriate.

Sumatrans were able to achieve high status through trade and wealth more often than residents in traditional Java, and social mobility in Java was more restricted by custom. Historians have frequently used Java and Sumatra as contrasting examples, focusing on the role which maritime trade played in forming and supporting Sumatran kingdoms, and the importance of control over land and food surpluses in Java. The differences between the two islands are probably more of degree than of kind, because trade was clearly important to the principalities on Java's north coast which acted as the channels through which Islam reached the interior; these Islamic cities which grew during the fourteenth through seventeenth centuries seem to have been new types of settlements on Java, whereas cities may have existed much earlier on Sumatra. Conversely, Sumatran rulers at a later period became concerned with controlling land useful for planting pepper. Java's coastal area supports a dense agricultural population, whereas much of Sumatra's coastline is deserted.

Java's population is of course much denser than Sumatra's; in an area of 125,000 square kilometers live a population of 80 million, an average of 640 per square kilometer compared with Sumatra's current 20 million or 22 per square kilometer.

This population is densely packed in regions where river traffic has had mainly local importance, but overland transport grew rapidly at an earlier period in connection with

[141] Totals by province: North Sumatra 10,643 kms.
South Sumatra 8,318 kms.
Aceh 6,328 kms.
West Sumatra 5,242 kms.
Jambi 3,493 kms.
Riau 3,322 kms.
Bengkulu 2,401 kms.

Piro Pusat Statistik, Jakarta, *Statistical Pocketbook of Indonesia 1979/1980*, pp. 274–279, table vii. 1.3. The total length of all Indonesian roads is given as 128, 899 kilometers.

[142] C. Smith, "Exchange systems and the spatial distribution of elites," in C. Smith, ed., *Regional Analysis* (New York, 1976, two volumes, volume 2, pp. 310–372), p. 368 table 2.

earlier Dutch involvement in interior regions compared to Sumatra. By 1848 Java already possessed 5,000 kilometers of road; in 1914 this figure had risen to 27,000 kilometers or 1 kilometer of road per 5 square kilometers of surface area. The total by 1980 had reached 40,386 kilometers.[143]

In contrast to Sumatra, all Java is linked by a single interconnected railway network. The volume of traffic is higher, with freight movements totalling 3 million tons in 1978, but diversity is low; three main commodities (petroleum products, cement, and fertilizer) make up two-thirds of the total.[144]

D. *Modern Sumatran Shipping Patterns.*

In 1980 the government of Indonesia recognized 300 official ports in the archipelago where *syahbandar* and other officials were stationed. There are also other points along the coasts where small craft discharge cargo, fish, etc. In 1976 inter-island freight totalled 13 million tons, and intraisland shipping (i.e. between two ports on the same island, as between Belawan and Palembang) in all Indonesia was estimated at 3 million tons. These are very small amounts in comparison with nonlocal road freight, 67 million tons, or even the figure of 15 million tons for riverine traffic cited earlier. One study noted that "Traffic between the Indonesian island is quite modest," and that the "matrix of movements is extremely complex with many unbalanced origin and destination pairs."[145] This situation seems to have remained the same since at least the 1932 study of south Sumatran trade.

Seaports are divided into three "tiers" by the government. The major ports for international trade are located at Belawan, Tanjung Periuk (Jakarta), Tanjung Perak (Surabaya), and Ujungpandang. On the intermediate tier are 14 "collector" ports, including 4 in Sumatra (Lhok Seumawe, Aceh; Dumai, Riau; Teluk Bayur, West Sumatra; and Palembang). Beneath these are 24 "feeder" ports, including six in Sumatra: Kreung Raya in Aceh; Sibolga, near Barus; Bengkulu; Pekanbaru, Riau; and Jambi. Sumatra is therefore still well represented in the field of maritime trade, especially on the intermediate level.

When data for shipping within Indonesia is analyzed, and the figures related to petroleum transport excluded, a picture emerges in which commodities flow in two different networks: one bewteen Sumatran ports and Java, the other exclusively Sumatran. Palembang imports cement by sea from Padang, edible oil from Riau, flour from Jakarta, sugar from Surabaya, and salt from both East Java and Riau. Palembang exported 182,000 tons of goods to Jakarta in 1976, but also shipped 34,000 tons to Padang and 37,000 tons to central Java;[146] imports from Jakarta to Palembang were relatively unimportant, totalling only 68,000 tons, compared with 37,000 tons from Padang (a greater distance away by sea) and 26,000 from Riau.[147]

[143] Jakarta. 2,990 kms West Java. 10,344 kms.
Central Java: 12,368 kms East Java: 12,773 kms. Yogyakarta. 1,911 kms

[144] *Indonesia: Transport Sector Survey*, p. 65

[145] *Ibid*, pp. 10–11.

[146] *Ibid*, pp 60–61

[147] Some figures for particular routes include:

Belawan-Jakarta	187,000 tons
Padang-Jakarta:	14,000
South Sumatra-Jakarta:	90,000
Riau-Jakarta.	89,000
Palembang-Surabaya.	100,000 tons
Aceh-Padang.	76,000

These figures are for dry cargo only. *Idem*

Only a fraction of the inter-island cargo movements can be traced to particular pairs of origins and destinations, reflecting the complexity of the trade, but the figures cited above indicate that Sumatra continues to occupy a major position in traditional (non-petroleum) maritime commerce. While Jakarta and Surabaya are important partners, they are not the dominant destinations served by Sumatran ports. Dependence on Jakarta and Surabaya is much more pronounced for many ports in other islands such as Sulawesi or Kalimantan.

Traditional technology still occupies an important place in the operations of a number of Sumatran ports. Praus or traditional sailing craft carried 20,000 tons of freight between Jakarta and Palembang in 1976, and 24,000 tons in the opposite direction. For Lampung the figures were 8,000 and 31,000 tons; for Riau, 0 and 15,000; Padang, 1,000 and 0. Belawan, the newest port of the Sumatran group, did not record any traffic in traditional craft, indicating that sailing craft continue to follow traditional routes.

VI

SUMMARY

The foregoing summary of information gleaned from diverse sources permits the following conclusions to be drawn:
(1) that three major regions in Sumatra can be distinguished, on the basis of their settlement patterns, form of interaction between various resources zones, and importance of various enterprises including intensive subsistence agriculture, extensive gathering or production of forest products and minerals, and topography;
(2) that the patterns of development in these three regions have retained their internal integration and their distinctiveness from one another from the earliest periods discernible from historical records until the present;
(3) that the patterns of settlement in two of these regions, the northern and the southern, were not formed solely as part of larger scale patterns dependent on external factors, but represented the outcome of processes in which external and internal factors played equally important roles;
(4) that the West Sumatran pattern was the outcome of largely local factors, in which external trade played no major role (fuller study of the West Sumatran region itself would be needed to explain why this should be so);
and (5) that significant changes in the the historical pattern are only now beginning to manifest themselves as a result of development of road connections lessening the importance of rivers rather than because of external changes in maritime trade.

The development of centers of population in the southeastern lowland can be assigned to the advantage which these locations enjoyed both in regard to their hinterlands (at the junction of internal transport routes) and long-distance maritime trade (at the junction of routes between the South China Sea, Indian Ocean, and eastern Indonesian archipelago). One cannot assume *a priori* that the particular insitutions of exchange characteristic of the system were originated somewhere outside of Sumatra, then were imposed through foreign influence. Anthropological and historical literature contain many examples of customary exchanges between two or more areas inhabited by separate ethnic groups in which classical mechanisms of supply and demand did not operate. From aboriginal North America to the Papua New Guinea mountains, complex traditional institutions have been documented in

which ritualized exchange of objects with no intrinsic value, such as body ornaments, provided the rationale for regular contact between individuals or groups which otherwise might have been antagonistic to one another. After the ceremonial exchanges of exotic items took place, there was often a subsequent exchange of basic necessities such as food or tools. B. Malinowsky's study of such institutions in Melanesia, published in 1922 as *Argonauts of the Western Pacific*, has been followed by many others.

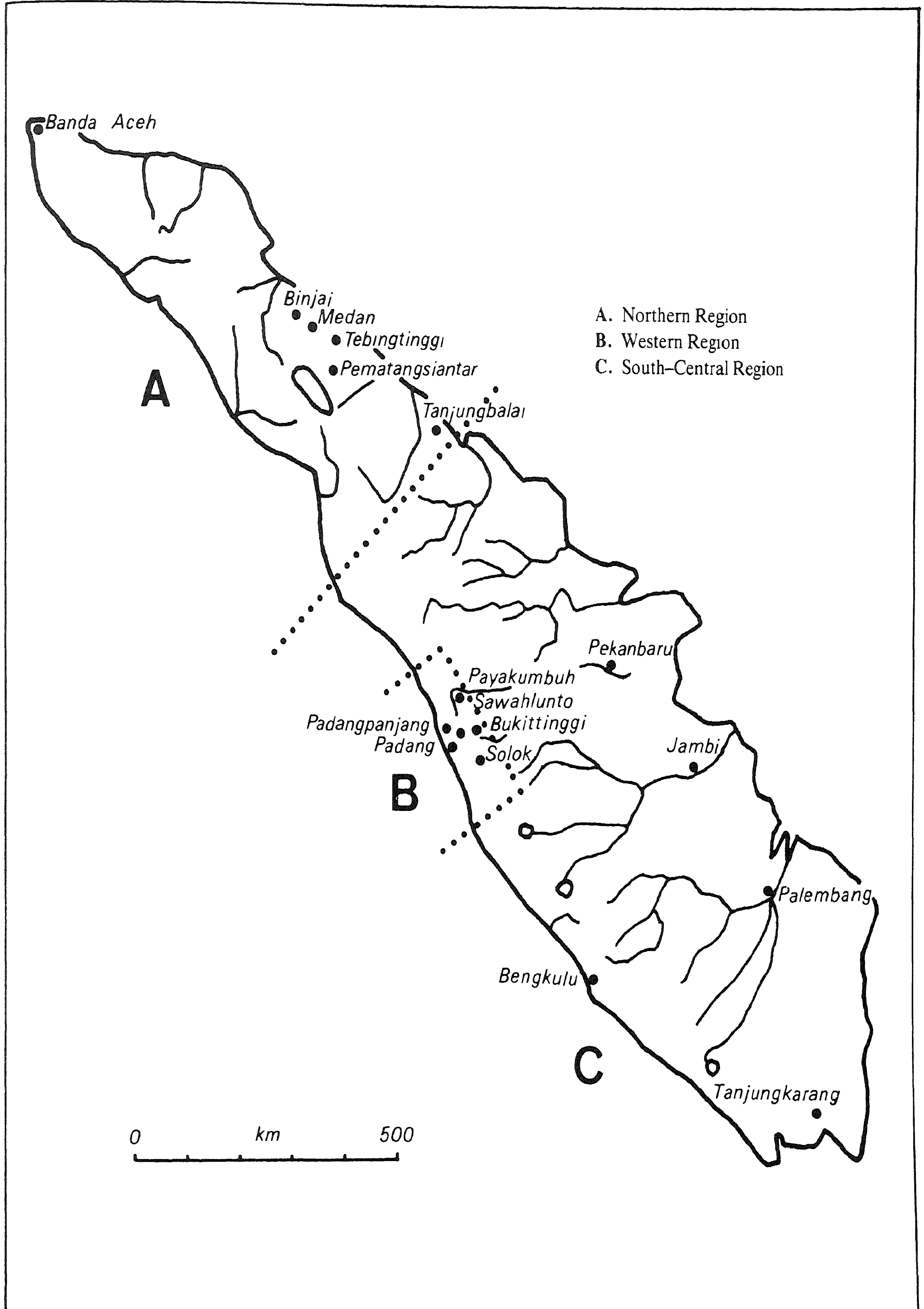
These sytems have several common features which identify them as similar phenomena. Exchanges take place between two individuals who are considered to be adopted kin on the basis of equivalent amounts of commodities established by custom, not by negotiation between the individuals concerned.[148] These exchanges and the relationships across natural boundaries may act as an ecological "safety valve", providing a means of obtaining vital necessities at times of local stress.

The anthropologist Sahlins argued that Southeast Asian societies formed "a departure from ordinary characteristics of primitive distribution in virtually all respects" because of the nature of relations between coasts and hinterlands, the export of rice for money and iron tools purchased with money in markets, and the emphasis on acquisition of expensive exotic items such as imported porcelain, brass gongs, and other non-utilitarian objects such as rice or labor. "Prestige does not, obviously cannot, rest on generous assistance to one's fellows in the manner of a tribal big-man."[149] Historic and ethnographic information contradicts Sahlins' judgement, however, and supports the conclusion that the Sumatran system in particular parallels the Melanesian system in many important points. There is therefore no reason to suppose that such institutions only appeared in Sumatra at the time of involvement in maritime trade with China and India in the first millennium A.D. Such a system could have developed in response to purely local factors (as in Papua New Guinea where it still persists).[150] Thus, while one must acknowledge that external trade with India and China played an important role in the societies of Sumatran lowland *emporia*, it is important to recognise too the fact that traditional Sumatran economy was not merely a subsystem of some larger center, the fluctuations in which would have had direct effects on Sumatran organization. Major responsibility for the structure of the Sumatran system must be assigned to indigenous factors, which deserve more attention than they have received up until now.

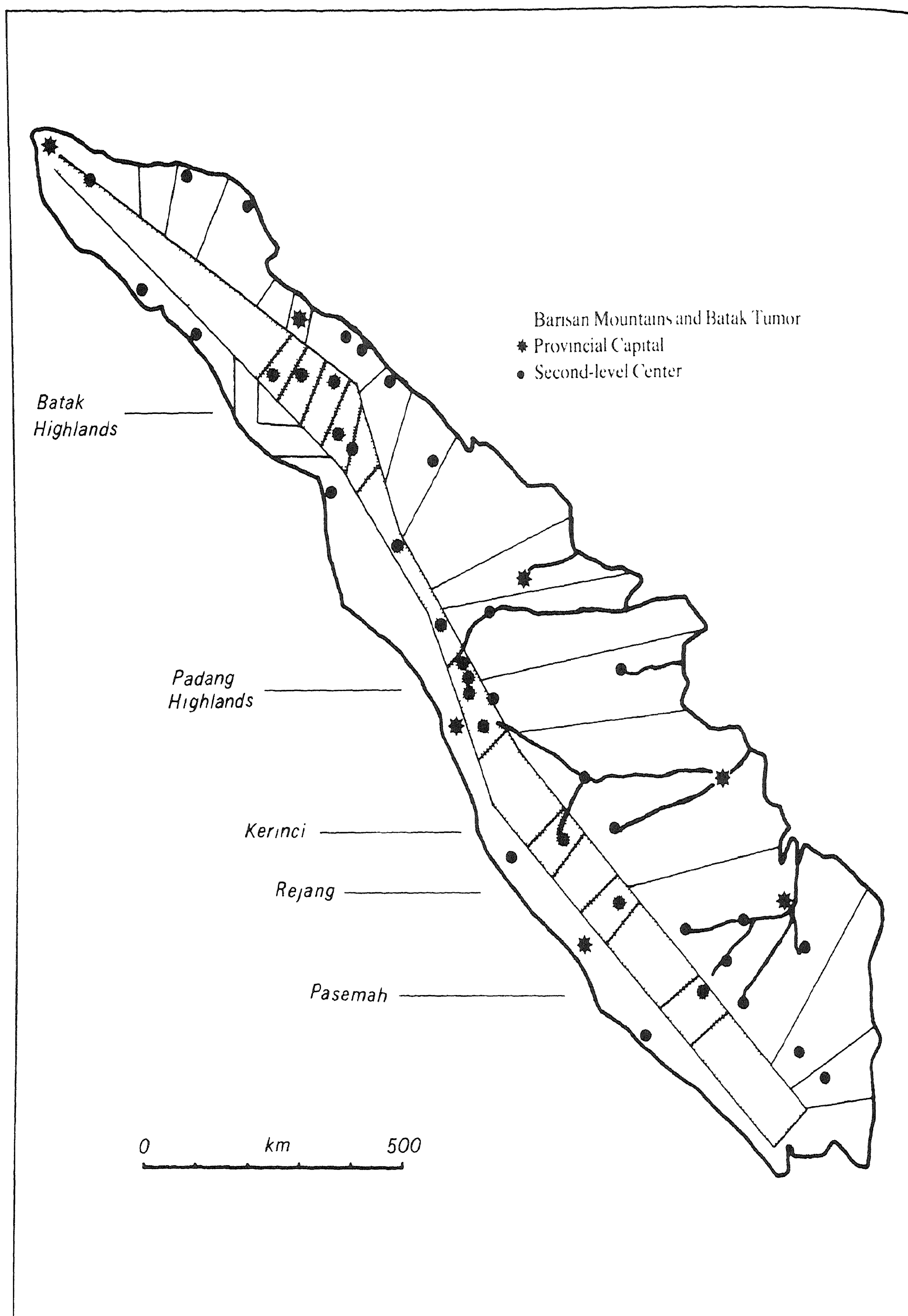
[148] See M. Sahlins, *Stone Age Economics* (London, 1974), p 201 for a discussion of these phenomena

[149] *Ibid.*, pp 224–226.

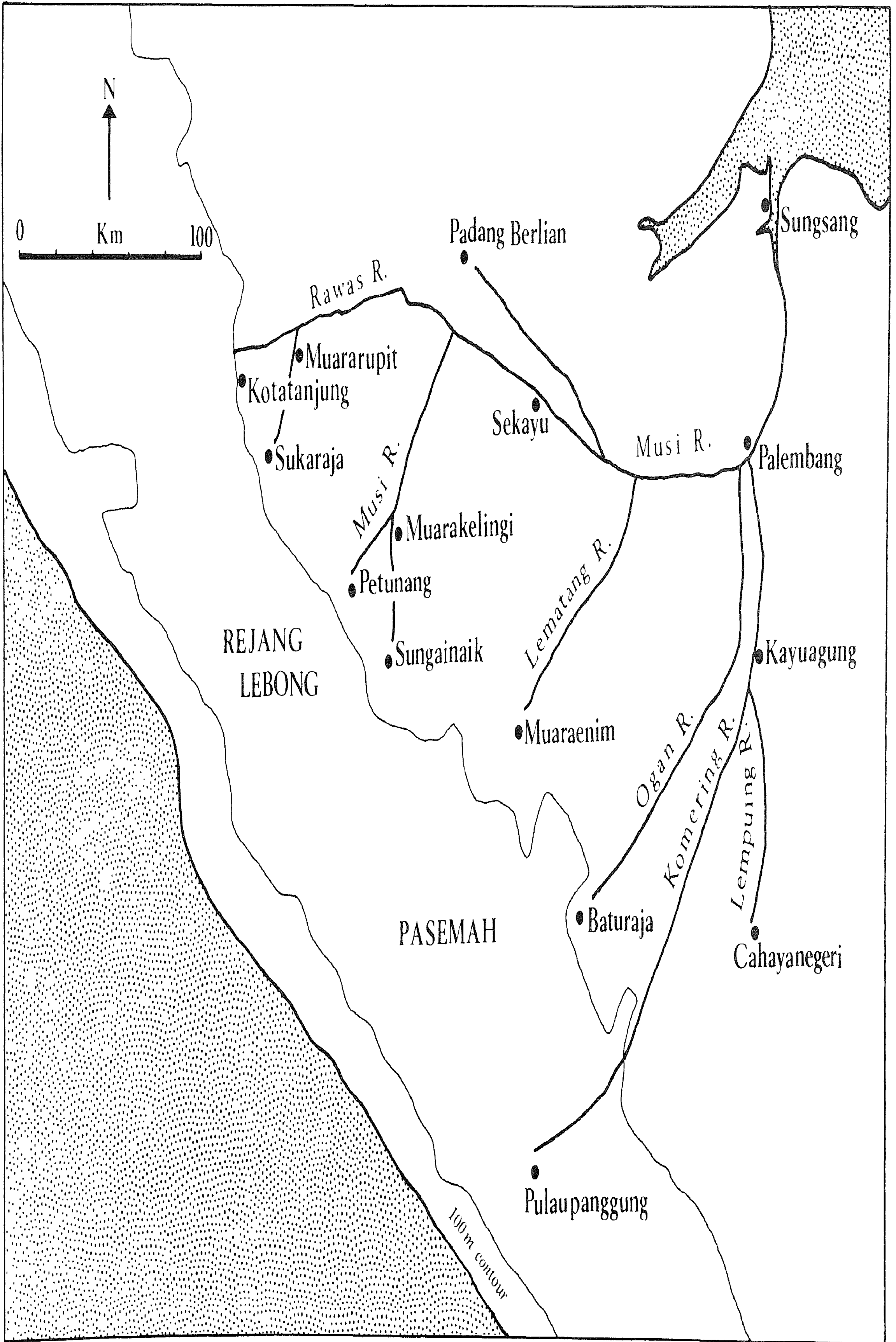
[150] I Hughes, "New Guinea Stone Age Trade", *Terra Australis*, III, 1977



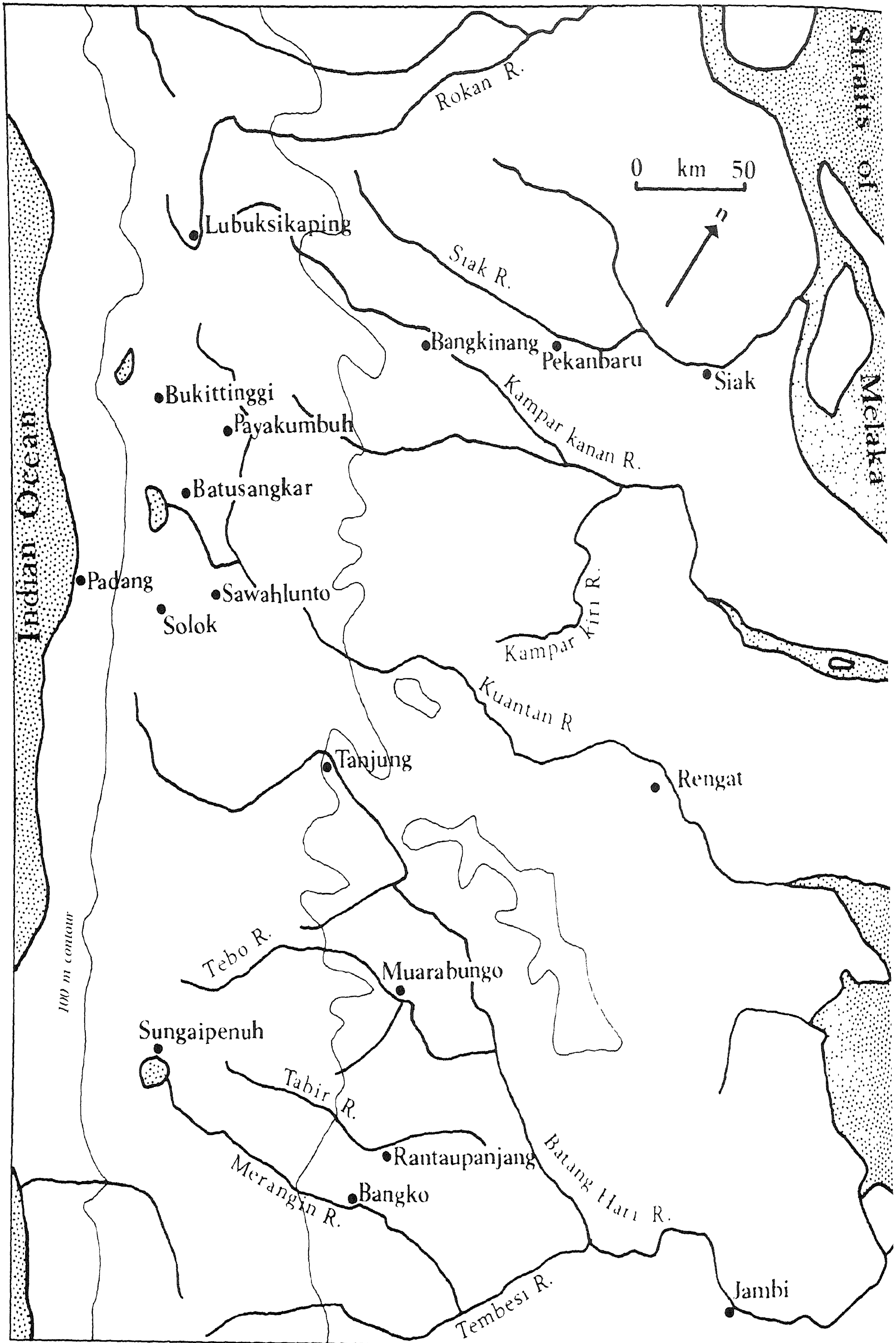
Map 1. Regions of Sumatra



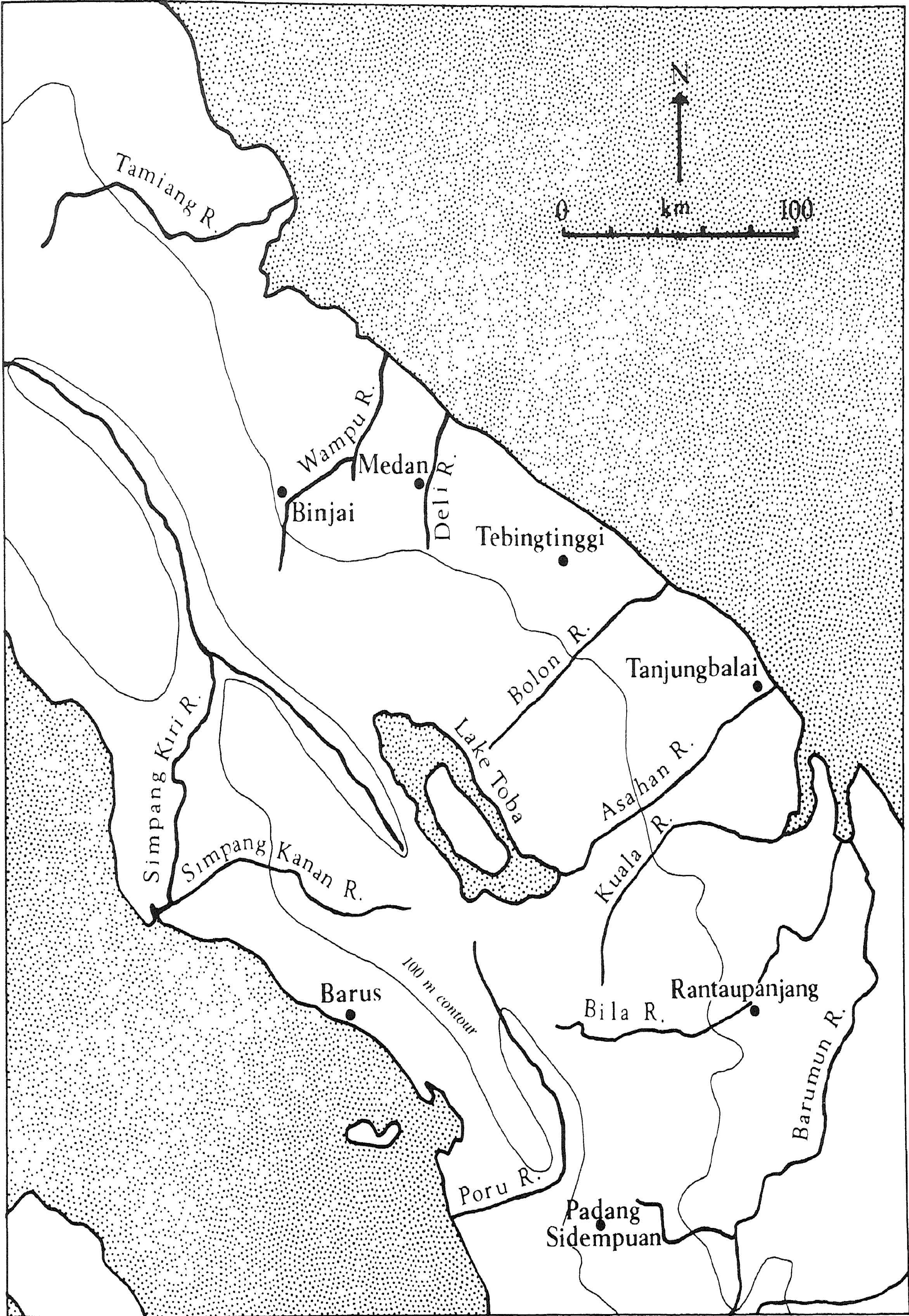
Map 2. Drainage Systems and Administrative Hierarchies



Map 3. Musi Spatial System



Map 4. West Sumatran Spatial System



Map 5. North Sumatran Region

LA SECTE DES TROIS STADES ET L'HÉRÉSIE DE DEVADATTA
Yabuki Keiki corrigé par Tang Yongtong

PAR

ANTONINO FORTE

Les années 1926–1927 sont certainement les plus remarquables dans l'histoire des études sur la Secte des Trois Stades. En 1926 paraissent dans la revue *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 (Études religieuses) un article par Tsukamoto Zenryū 塚本善隆 sur les «fonds inépuisables» (*wujinzang* 無盡藏) fondés et gérés par la Secte[1] et un article de présentation générale de la Secte par Yabuki Keiki 矢吹慶輝 dans la revue *Shisō* 思想 (Pensée).[2] En 1927 lui furent consacrées deux études par Tokiwa Daijō 常盤大定[3] et une par Ōno Hōdō 大野法道.[4] C'est aussi en 1927 que Yabuki publia son volumineux ouvrage *Sangaikyō no kenkyū* 三階教之研究 (Études sur l'enseignement des trois stades).[5]

Étrangement, très peu d'études ont suivi depuis lors[6] et l'on s'explique mal les raisons de ce

[1] «Shingyō no Sangaikyōdan to mujinzō ni tsuite» 信行の三階教團と無盡藏について, *Shūkyō kenkyū*, 3, 4 (1926), pp. 65–80 (cet article est inclus dans le 3e volume des œuvres complètes de Tsukamoto, *Tsukamoto Zenryū chosaku shū* 塚本善隆著作集, Tokyo 1975, pp. 191–207). Mais déjà l'année précédente Tsukamoto avait publié un article sur les «fonds inépuisables», «Mujinzō ni tsuite» 無盡藏について (sous-titre: Shina jiin no keizai shigen no ichirei 支那寺院の經濟資源の一例 [Un exemple de ressource économique des monastères chinois]) dans la première page de quatre numéros successifs du journal *Chūgai nippō* 中外日報 (no. 7754–7757 du 15 au 18 juillet 1925).

[2] Yabuki Keiki, «Sangaikyō» 三階教, *Shisō* 思想 60 (1926), pp. 1-70.

[3] «Sangaikyō no bōtai to shite no Kazanji» 三階教の母胎としての家山寺, *Shūkyō kenkyū*, 4, 1(1927), pp. 35–56, «Zui no Reiyū to Sangaikyō no shichikaibutsumyō» 隋の靈裕と三階教の七階佛名 1927; cf. son *Shina Bukkyō no kenkyū* 支那佛教の研究 I, Tokyo 1938 (réimprimé en 1979), pp. 179–198.

[4] «Sangaikyō no kenkyū» 三階教の研究, *Shūkyō kenkyū*, 4, 5(1927), pp. 796–804.

[5] *Sangaikyō no kenkyū* 三階教之研究, Tokyo 1927.

[6] Les répertoires d'articles de revues relatifs aux études bouddhiques (*Bukkyōgaku kankei zasshi ronbun bunrui mokuroku* 佛教學關係雜誌論文分類目錄, édités par la bibliothèque de l'Université Ryūkoku 龍谷大學圖書館 à Kyoto en 1961 et en 1972, mentionnent neuf articles en tout pour la période de 1931 à 1955 et deux articles seulement pour la période de 1956 à 1969. Il faut signaler notamment l'article de Tsukamoto, «Sangaikyō shiryō zakki» 三階教資料雜記 (titre anglais: «Notes on Materials of the San-chieh-chiao») publié en 1937 dans le 1er volume de la revue *Shina bukkyō shigaku* 支那佛教史學 (titre anglais: *The Journal of the History of Chinese Buddhism*), 1, pp. 57–74, 2, pp. 96–110 (les deux parties de cet article sont réunies dans le 3e volume de ses œuvres complètes, pp. 209–250).

désintérêt. Serait-ce que le livre de Yabuki décourage tout débutant par ses dimensions (1.300 pages environ)? Il faut espérer que non. Quant aux auteurs écrivant en langues européennes, plusieurs ont signalé l'importance de la Secte des Trois Stades tant pour l'histoire religieuse que pour l'histoire économique, mais il est surprenant qu'aucun travail spécifique n'y ait été consacré. Les seules pages qu'on connaisse sur le sujet sont celles du compte-rendu du livre de Yabuki par A. Waley en 1928–30[7], le résumé anglais paru en 1934 d'un article de Yabuki sur les rapports entre la Secte et le bouddhisme japonais,[8] et les pages de Gernet relatives aux «fonds inépuisables».[9]

Il s'agit pourtant d'un vaste mouvement de réforme dont la connaissance est l'une des clefs les plus importantes pour comprendre l'histoire chinoise des Sui et des Tang. L'étude de son origine en outre nous mène directement à l'époque de division entre Nord et Sud (317–589) et à la naissance de ce qu'en Asie Orientale on appelle «pensée [du stade] terminal de la Loi» (*mofa sixiang* 末法思想, cor. malpop sasang, jap. mappō shisō), un courant de pensée qui pénètre toute l'histoire des pays de l'Asie Orientale et dont l'importance n'est certes pas inférieure à celle du millénarisme ou du messianisme, phénomènes apparentés, dans l'histoire de l'Europe Médiévale.

Le livre de Yabuki est souvent décrit comme «authoritative» ou «most exhaustive», voire, «definitive». Il est donc peut-être nécessaire que j'en parle pour souligner, après Tang Yongtong et avec Tonami Mamoru, mais avec un point de vue quelque peu différent, que cette Secte n'est pas entièrement ce que Yabuki et d'autres ont cru. Je souhaiterais aussi que cela puisse servir d'invitation à lire le livre de Yabuki, à le discuter et à faire avancer la connaissance de ce mouvement.

Notre attention se portera ici sur une longue étude (pp. 685–761), comprise dans le livre de Yabuki et intitulée «Le *Sūtra du Grand nuage* et la révolution Wu-Zhou» («*Daiunkyō* to BuShū kakumei» 大雲經と武周革命). C'est grâce à cette étude qu'un texte de Dunhuang et la question du *Sūtra du Grand nuage* reçurent une attention toute particulière dans les milieux scientifiques. Malheureusement, ce texte de Dunhuang, le ms. Stein 2658, que Yabuki avait mis en relation avec le *Sūtra du Grand nuage*, est moins complet qu'un autre manuscrit de la même collection, Stein 6502, dont il représente les trois cinquièmes environ. De prime abord, l'examen de Yabuki s'est heurté à des limites étroites par le simple fait de la brièveté du manuscrit sur lequel il travaillait.[10]

[7] BSOAS 5(1928–30), pp. 162–169.

[8] «The Teaching of the Third Stage and Japanese Buddhism», in *Commemoration Volume*, the twenty-fifth anniversary of the foundation of the professorship of Science of Religion in Tokyo Imperial University, Tokyo 1934, pp. 353–361 (cf. *Bibliographie bouddhique*, VI, no. 325). Il s'agit du résumé d'un article en japonais paru dans *Shūkyōgaku ronshū* 宗教學論集 (Collection d'essais sur la science religieuse), Tokyo 1930, pp. 869–932 (cf. *Bibliographie Bouddhique*, II, no. 250).

[9] *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Paris, 1956 (réimprimé en 1973), pp. 205–212. Il faut aussi rappeler Kenneth Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton 1964, pp. 297–300, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973, p. 158 sqq. Quant aux travaux en chinois, Lan Jifu 藍吉富 dans son étude sur l'histoire du bouddhisme à l'époque des Sui, *Suidai Fojiao shi shulun* 隋代佛教史述論 (Commercial Press de Taiwan, Taipei 1974), consacre tout le premier paragraphe du 5e chapitre à Xinxing 信行 et à sa secte (pp. 164–178, notes 1–27 aux pp. 213–215). Le seul auteur chinois contemporain qu'il cite est Tang Yongtong 湯用彤 qui, dans son fameux ouvrage *Han Wei liang-Jing Nanbeichao Fojiao shi* 漢魏兩晉南北朝佛教史 publié en 1938, consacre quelques pages à la Secte (cf. vol. II, pp. 290–292).

[10] *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (ci-après abrégé en *PP*), Napoli 1976, 1er chapitre

Mais une limitation plus grave est constituée par la fâcheuse association que fait Yabuki entre les milieux qui produisirent le texte retrouvé à Dunhuang (S. 2658) et la Secte des Trois Stades. Quelles furent les raisons qui inspirèrent à Yabuki cette association et firent de cette longue étude une partie intégrante de son volume consacré à la Secte? Voilà ce qu'écrit Yabuki:

«Zhisheng 智昇, dans le *Kaiyuan lu* 開元錄 énumérant les interdictions impériales successives envers l'Enseignement des Trois Stades, commente de la façon suivante: «Le chef de l'Enseignement (*jiaozhu* 教主) ce fut Xinxing 信行. [Cet Enseignement] a des pratiques particulières (*biexing* 別行) et des doctrines hétérodoxes (*yifa* 異法): il ressemble au "Triratna pervers" (*xie sanbao* 邪三寶) établi en Tianshou 天授» Ici 天授立邪三寶 indique le "Triratna (bouddhisme) pervers" qui apparut avec la révolution de l'ère Tianshou 天授 de [la dynastie] Zhou de [la famille] Wu. Cela veut dire que [l'Enseignement des Trois Stades] peut être associé aux circonstances qui menèrent à l'établissement des Monastères du *Sūtra du Grand nuage* (Dayunjin si 大雲經寺) dans les préfectures par le faux moine Huaiyi 懷義 et par les autres (c'est là le [mauvais] Saṅgha), l'impératrice Wu étant l'incarnation de Maitreya (voilà le [mauvais] Buddha), l'apocryphe *Dayunjing* 大雲經 (le [mauvais] Dharma) consistant en prophéties (*chen* 讖) selon lesquelles Shenhuang 神皇 (l'impératrice Wu) avait reçu le Mandat.

Pendant longtemps le sens des mots 天授立邪三寶 est resté obscur, mais à présent, heureusement, avec la découverte des passages apocryphes du *sūtra* et des explications de ceux-ci qu'on trouve dans le ms. Stein, j'ai pu vérifier personnellement sur la base des textes prophétiques (*chenwen* 讖文) relatifs à l'ascension au trône de l'impératrice Wu, ce qu'était le "Triratna pervers" ...»[11]

La démarche de Yabuki se veut scientifique: il y a des mots difficiles à interpréter que la découverte d'un manuscrit vient éclairer au point de permettre la restitution de leur sens correct.

Mais Tang Yongtong ne trouve pas du tout obscur le sens de la phrase de Zhisheng et n'a pas besoin du manuscrit Stein 2658 découvert à Dunhuang pour l'interpréter. Dans une brève note publiée en 1931, après avoir lu le livre de Yabuki, Tang Yongtong dit entre autres:

«Dans le livre [de Yabuki] on parle en détail de la question des "prophéties du *Dayunjing*" (大雲經讖) au temps de Wu Zetian, question qui est d'un extrême intérêt. Mais il n'y a point de relation avec l'Enseignement des Trois Stades. Je crois que l'auteur a mal compris le texte quand il dit *que les mots* 天授立邪三寶 *du Kaiyuan lu* 開元錄 indiquent les "prophéties du *Dayunjing*". Le *Kaiyuan lu*, au *juan* 18, enregistrant parmi les apocryphes les ouvrages des Trois Stades, dit de cette école. "Le chef de l'Enseignement en fut Xinxing [Cet Enseignement] a des pratiques particulières et des doctrines hétérodoxes. il ressemble au 'Triratna pervers' établi par Tianshou 天授". Or, Tianshou 天授 ne veut dire que Devadatta, l'homme qui brisa la Communauté de Śākyamuni[12] et n'indique pas le nom de l'ère de Zetian. Sans compter que les gens de la dynastie des Tang ne blâmaient pas directement les principes de l'impératrice Wu. Ce que prouve d'ailleurs

[11] Yabuki, *cit.*, p. 63 sqq.; cf. aussi p. 712. Voir aussi les passages de Yabuki dans l'article pour la revue *Shisō* (passages relevés par Tonami Mamoru dans l'article dont il est question ci-dessous à la note 16) et dans l'article pour *Shūkyōgaku ronshū* (cf ci-dessus, note 8), p. 870.

[12] Pour la traduction du nom Devadatta en Tianshou 天授 voir, par ex., Xuanzang (T. 51, 2087, 900a) et Daoshi 道世(T. 53, 2122, 450b).

la phrase qui suit: "Au début de Zhengsheng 證聖 (695) de l'impératrice Wu de nos Tang 唐"[13], etc. Quant aux "pratiques particulières" et aux "doctrines hétérodoxes" de Devadatta, selon ce qu'ont transmis Faxian 法顯[14] et Xuanzang 玄奘[15], elles avaient encore des fidèles en Inde, depuis les Jin 晋 jusqu'aux Tang 唐. Tel est le prétendu 'Triratna pervers' »

Tang Yongtong n'entre pas dans la question des prophéties du *Sūtra de Grand nuage* et de leurs auteurs.[17] Il se borne à la définir «d'un extrême intérêt» et il dit que, de toute façon, on ne peut s'appuyer sur Zhisheng pour soutenir qu'il y a une relation particulière entre cette question et la Secte des Trois Stades.

Puisque cette remarque de Tang Yongtong est restée complètement ignorée jusqu'à présent, la seule interprétation connue à été celle de Yabuki. Il se produit donc le cas assez curieux de devoir prendre acte de l'existence de deux interprétations différentes avec un retard de plus d'un demi-siècle. Or, la différence existant entre ces deux interprétations n'est pas quelconque, surtout si nous tenons compte des conséquences que l'une d'elles a entraînées dans l'évaluation de l'histoire religieuse et politique de la Chine à la fin du VII[e] siècle. Pour ne citer qu'un exemple, dans le tout récent *Chūgoku bukkyōshi jiten* 中國佛教史辭典 («Dictionnaire historique du bouddhisme chinois»), Tokyo 1981, p. 227a, Kamata Shigeo écrit que Huaiyi, Faming, etc., étaient des adeptes de la Secte des Trois Stades. Il confond

[13] Cette phrase est employée par Zhisheng même une ligne seulement après sa remarque sur le caractère de la Secte des Trois Stades (cf. T. 55, 2154, 679a7–8).

[14] T. 51, 2085, 861a12–13; J. Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, p. 62. Faxian signale l'existence d'une communauté (*zhong* 衆) de Devadatta qui ne reconnaît pas Śākyamuni dans les voisinages du Jetavana vihāra près de Śrāvastī.

[15] T.51, 2087, 928a22–23; Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, II, p. 191, Mizutani Shinjō 水谷眞成 *Daitō Saiiki* 大唐西域記, Tokyo 1971 (7[e] réimpr. 1976), p. 319. Xuanzang signale l'existence de trois monastères dans le pays de Karṇasuvarna où l'on suit les «instructions laissées» (*yixun* 遺訓, cf. encore en japonais le terme *ikun* 遺訓) par Devadatta.

[16] *Shixue zazhi* 史學雜誌, II, 5–6, Nankin 1931. Cf. aussi le recueil d'articles écrits par Tang Yongtong et publié dans le volume *Tang Xiyu Xiansheng wenji* 湯錫予先生文集, par la maison d'édition Lushan 廬山出版社, Taipei 1978, pp. 179–180. À la p. 181 il est dit que ces remarques de Tang Yongtong avaient paru dans le no 3 de la revue *Weimiao sheng* 微妙聲. Je n'ai pas eu accès à cette revue. Ce fut Tonami Mamoru qui dès mon arrivée au Japon en octobre 1976, me parla du contenu de ce *bawen* 跋文 de Tang Yongtong et de la critique qu'il y fait de l'interprétation donnée par Yabuki du passage du Zhisheng. La critique de Tang Yongtong était restée inaperçue au Japon. Vu que l'interprétation de Yabuki dominait souverainement les études sinologiques japonaises, Tonami avait à juste titre jugé nécessaire d'écrire à ce sujet quelques remarques. Il les avait déjà rédigées en 1976 et il a eu l'amabilité de me les montrer en 1981 quand j'ai rédigé cet article; elles sont comprises dans l'article suivant: Tonami Mamoru 礪波護, «Tō chūki no bukkyō to kokka» 唐中期の佛教と國家 (Le bouddhisme et l'Etat vers le milieu des Tang), dans le volume *Chūgoku chūsei no shūkyō to bunka* 中國中世の宗教と文化 (Religion et civilisation dans la Chine médiévale) publié en 1982 par le Jinbun kagaku kenkyusho de l'Université de Kyoto, pp. 610–613.

[17] À part la confusion subsistant chez Tang Yongtong entre *Dayunjing* et *Commentaire*, ses remarques sur la date de présentation de S. 2658 sont exactes: «En outre, à la fin de ce commentaire, on trouve l'expression "le premier jour de Zhengyue 正月 de l'année prochaine qui est le jour *guiyu* 癸酉". Yabuki dit qu'il s'agit de la 4[e] année Xianheng (673) quand l'année se trouvait en *guiyu* (cf. Yabuki, ib., p. 745, probablement à cause d'une faute d'impression, dans le texte de Tang Yongtong apparaît [illegible] à la place de [illegible].) Mais il s'agit tout naturellement de la 2[e] année Tianshou, dont le premier jour de *Zhengyue* est tout juste le jour *guiyu* (cf. *PP*, p. 219, note 202, je n'avais pas toutefois relevé l'erreur de Yabuki). Je pense que puisque c'est pendant le 7[e] mois de la 1ère année Zaizhu que le śramaṇa Huaiyi et les autres présentèrent le *Dayunjing*, et que le 9[e] jour du 9[e] mois, Wu Zetian se proclama Empereur et changea le nom de l'ère en Tianshou, la composition de ce rouleau fragmentaire se situe juste en cette année et qu'il fut probablement présenté par Huaiyi, etc.»

pratiquement, à mon avis, trois courants différents et antagonistes dans un seul. Ces trois courants sont celui des orthodoxes (Faming, etc.), celui des maitreyistes (Huaiyi et son groupe), celui des adeptes des Trois Stades. Je laisse imaginer au lecteur les conséquences que cette confusion entre bouddhisme officiel, maitreyisme et Secte des Trois Stades a pu provoquer. Bref, le retard du demi-siècle qu'il a fallu pour prendre vision de l'interprétation de Tang Yongtong peut donc avoir eu des conséquences négatives pour l'avancement de nos connaissances. Mais il peut, d'autre part, avoir quelques avantages en tant qu'il nous permet une évaluation à postériori plus rigoureuse de la valeur respective des deux interprétations.

Pour ma part, je n'hésite pas à accepter comme correcte l'interprétation de Tang Yongtong. Cela non seulement parce qu'elle est plus évidente et simple du point de vue philologique, mais aussi pour des raisons objectives qui contredisent l'analyse de Yabuki et le résultat de ses études.

Il faut que je m'excuse à ce point si j'aurai souvent à renvoyer le lecteur à mon livre publié en 1976. Les matériaux qui y sont réunis montrent, de manière tout à fait indépendante, que la Secte des Trois Stades n'est nullement responsable des prophéties du *Sūtra du Grand-nuage*. Je trouve donc dans l'interprétation donnée par Tang Yongtong du passage de Zhisheng une aide et une confirmation inattendues à l'appui de cette thèse. D'autre part, ignorant ce que Tang Yongtong avait écrit, j'ai accepté sans la critiquer l'interprétation philologique du passage donnée par Yabuki. Du fait que le témoignage de Zhisheng, lu selon cette interprétation, ne me paraissaît pas correspondre à la réalité des choses, j'ai fini par me baser de façon erronée sur celui-ci pour porter des jugements tant sur Zhisheng que sur l'église bouddhique de son temps. Or, ces jugements exigent une rectification.

Rappelons l'examen de Yabuki et les raisons qui le contredisent. Que signifie, se demande-t-il, le «Triratna pervers» établi en l'ère Tianshou? Le Triratna, les «Trois joyaux», étant le Buddha, le Dharma et le Saṇgha, il lui a semblé évident que le mauvais Buddha était représenté par Wu Zhao, le prétendu Maitreya incarné, que le mauvais Dharma était représenté par l'apocryphe *Sūtra de Grand nuage*, et le mauvais Saṇgha par les neuf faux moines, Huaiyi, Faming, etc., qui avaient confectionné cet apocryphe.

Or Wu Zhao ne peut nullement être considérée comme le «mauvais Buddha» parce qu'elle n'était pas présentée comme l'incarnation du Buddha Maitreya mais comme celle d'un Bodhisattva qui, après des périodes d'une longueur incalculable, serait devenu le Buddha Jingbaozengzhang 淨寶增長[18]. Le *Sūtra du Grand nuage* ne représente pas le mauvais Dharma parce que c'est un sūtra authentique, c'est-à-dire, entièrement traduit du sanskrit[19]. Quant aux neuf moines qui représenteraient le mauvais Saṇgha, nous avons insisté sur le fait qu'aucun de ceux qui le 17 août 690[20] présentèrent le commentaire qu'ils avaient rédigé et dont le titre devait être *Commentaire sur le sens de la prophétie concernant Shenhuang* (= Wu Zhao) *dans le Sūtra du Grand nuage* (*Dayunjing Shenhuang shouji yishu* 大雲經神皇授記義疏), n'était un faux moine: au contraire, ils étaient les plus hauts représentants du bouddhisme officiel.[21]

C'est sur la base de ces données que j'avais osé avancer quelques réserves sur la façon de

[18] *PP*, p. 145 sqq.

[19] *PP*, premier chapitre.

[20] Non 16 août 690 comme je l'ai toujours écrit dans *PP*; cf. l'éd. critique des matériaux se rapportant à la question dans *Kōza Tonkō*, vol. 7, p. 174.

[21] *PP*, 2e chapitre.

Yabuki de traiter l'histoire de la Secte des Trois Stades à l'époque Zhou.[22] En effet, je ne voyais vraiment pas de raison d'associer cette Secte à l'église bouddhique officielle, d'autant plus que celle-ci, à savoir ces mêmes moines qui organisèrent la montée politique de l'impératrice Wu, tenait à se distinguer de la Secte et alla même jusqu'à en demander la proscription.[23]

Or, si j'avais pu arriver à ces conclusions, c'était grâce à des matériaux contemporains qui allaient à l'encontre de l'indication divergente du passage de Zhisheng, que je connaissais dans l'interprétation de Yabuki et des autres auteurs qui ont suivi depuis. L'intérêt de l'interprétation de Tang Yongtong consiste donc surtout dans le fait qu'elle confirme, sur la simple base d'une lecture correcte du terme Tianshou 天授 ce que les matériaux contemporains montrent par ailleurs, à savoir, qu'il n'y a aucune raison d'associer les auteurs du *Commentaire sur ... le Sūtra du Grand nuage* à la Secte des Trois Stades.

Mais, d'avoir accepté l'interprétation de Yabuki a fini par me fourvoyer dans un autre sens[24] et il faut à présent que je me corrige à la lumière de l'interprétation de Tang.

Du fait que les responsables de l'«opération *Sūtra du Grand nuage*» étaient des représentants du clergé officiel, je trouvais étrange qu'en 730 Zhisheng, lui aussi un moine appartenant au clergé officiel, condamne de façon si nette les idées de ses devanciers du temps de l'impératrice Wu. Dans sa jeunesse il avait certainement connu certains d'entre eux personnellement. En outre, et ce détail est important, il résidait au monastère Chongfu de Changan qui avait été fondé en 670 par l'impératrice Wu comme monastère privé, qui avait joué un rôle très important dans sa politique et qui était devenu le monastère dynastique des Zhou à Changan dans la période 690–705.[25] Quelle pouvait donc être la raison pour laquelle Zhisheng avait exprimé une opinion si extrême? La seule réponse semblant possible avait été l'opportunisme de Zhisheng ou, si l'on veut, l'opportunisme du bouddhisme officiel de son temps.[26] L'époque où Zhisheng publia son *Catalogue de l'ère Kaiyuan de l'enseignement de Śākyamuni* (*Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄) était une époque de pleine restauration Tang, donc la condamnation d'une politique bouddhique pour le seul fait d'avoir échoué me paraissait assez vraisemblable.

Après avoir lu la note de Tang Yongtong,[27] on doit conclure que Zhisheng en 730 n'exprimait aucune accusation d'hérésie contre ses coreligionnaires du temps de Wu Zhao, mais se bornait à assimiler la Secte des Trois Stades à l'hérésie de Devadatta.

Quelles peuvent être les raisons de la méprise de Yabuki? Il n'y a pas de doute qu'il a été victime, comme beaucoup d'autres d'aillleurs, d'une représentation déformée des faits telle qu'on la trouve dans les documents historiques comme le *Jiu Tang shu* 舊唐書 et le *Xin Tang shu* 新唐書. C'est là qu'on associe le «faux» et «pervers» Huaiyi 懷義 (? 695), l'abbé du Monastère du Cheval Blanc de Luoyang, au groupe de neuf moines, inconnus ou presque par ailleurs et de ce fait considérés sans trop réfléchir comme aussi «faux» que Huaiyi;[28] c'est dans ces textes aussi qu'il y a la confusion entre le *Sūtra du Grand nuage*

[22] *PP*, pp. 166–168.
[23] *Ib.*,
[24] *Ib.*, aux pp. 37, 111, 135, j'ai utilisé l'interprétation de Yabuki.
[25] Cf. *Hōbōgirin*, Fasc. VI, s.v. Daiji 大寺 pp. 693b–695a.
[26] *PP*, pp. 111–112.
[27] A l'époque de rédaction de *PP*, j'ai cherché vainement le *bawen* de Tang Yongtong (cf. *ib.*, p. 37, note 113).
[28] *Ib.*, pp. 112–115, 168 note 156.

authentique avec le *commentaire* écrit par les neuf moines.[29] Ces documents historiques ont en somme traité Huaiyi et les neuf moines comme une groupe homogène là où ils représentent une diversité idéologique inconciliable.

Mais Yabuki ne se borne pas à l'acceptation de cette association suggérée déjà dans les sources historiques; il va plus loin en créant une autre connexion entre ce groupe pris en bloc (les neuf moines plus Huaiyi) et la Secte des Trois Stades. On a vu que la raison invoquée par lui pour opérer cette association fut le passage de Zhisheng. Toutefois on peut se demander si en réalité le sens de ce passage ne fut pas inconsciemment plié aux exigences d'un cadre déjà tout fait. Bref, on a l'impression que Yabuki contribue à un processus de démonisation du «divers» déjà très avancé dans les histoires dynastiques et qui est typique d'une mentalité «orthodoxe». Certains de ces jugements semblent l'indiquer:

> «Je pense qu'il est nécessaire de distinguer deux courants dans le bouddhisme Wu Zhou 武周: un courant pur et un courant impur (*seidoku niha* 清濁二派). Ceux-ci sont: ce que l'on peut appeler «courant orthodoxe» (*seitoha* 正統派), surtout le courant des moines éminents (*kōsōha* 高僧派), et le courant des moines vulgaires (*zokusōha* 俗僧派) serviles envers le pouvoir, en particulier le courant des faux moines (*gisōha* 偽僧派). Or, il est hors de discussion que les fausses prophéties du *Dayunjing* 大雲經 furent l'œuvre de ce groupe de moines vulgaires (*zokusōhai* 俗僧輩)».[30]

Ce qui étonne dans ce passage, comme dans d'autres passages dę l'ouvrage de Yabuki et dans les travaux les plus récents de quelques auteurs, c'est la conviction que ce qui est «orthodoxe» est de par soi même «pur». Avec un tel arrière-plan mental, il est normal, peut-être inévitable, qu'il soit arrivé de donner au passage de Zhisheng le sens que Yabuki a donné. A l'origine de cette interprétation il y a le préjugé que s'il y a quelque chose d'«impur», cela doit être l'œuvre de moines vulgaires et faux et ne peut nullement être l'œuvre de moines éminents qui étant «orthodoxes» sont «purs». Puisque les documents historiques nous montrent tout l'«impur» qu'il y eut dans la dynastie Zhou 周, rien de plus normal que Zhisheng, un orthodoxe, associe les deux déviations hérétiques, car du point de vue de l'orthodoxie, toutes les déviations se placent du mauvais côté. C'était au fond le même préjugé qui a porté quelques chercheurs à soutenir que le groupe de moines qui utilisèrent le *Sūtra du Grand nuage* étaient des manichéens.[31]

Si c'est avec de pareilles catégories que Yabuki juge tous les phénomènes religieux, on devine tout le travail qu'il faut faire pour une évaluation correcte du vaste mouvement religieux qui va sous le nom d'Enseignement des Trois Stades.

Le problème principal de cette Secte à l'époque de la dynastie Zhou (690–705) reste donc, comme avant et après cette dynastie, celui de ses rapports avec le bouddhisme officiel,

[29] *Ib.*, 1er chapitre.

[30] Yabuki, *op.cit.*, pp. 712–713.

[31] *PP*, note 43 aux pp. 82–83. Yabuki lui-même semble avoir songé à la thèse manichéenne. Je n'ai pas lu ce qu'il dit sur la question, mais Waley dans le compte-rendu du livre de Yabuki, p. 167 dit: «Another link between the San Chieh sect and manicheism is the *Great Cloud sūtra*... it has been suspected that there was some connection between Manicheism and the forged prophecies issued in the new *Great Cloud sūtra* of 690. Finally, the San Chieh sect was currently accused of having had a hand in the concoction of these prophecies (s'agirait-il de la phrase de Zhisheng?). It has therefore been suspected that there is some connection between San Chieh and Manicheism. All those questions, only alluded to in the final version of the book, were discussed at length in the draft which perished in 1923. We can only hope that Mr. Yabuki will find time to return to them...»

problème qui, bien sûr, n'est pas limité à cette Secte. Etant donné que le bouddhisme officiel n'était nullement convaincu que le troisième stade de la durée de la prédiction du Buddha avait commencé — cela ressort, entre autres, du plus conciliant des documents issus du clergé officiel, le *Commentaire sur la prophétie concernant Wu Zhao* dans le *Sūtra du Grand nuage*[32] — le *Sanjiejiao* 三階敎 professait des doctrines non orthodoxes. Il peut y avoir eu au début de la dynastie une attitude de tolérance de la part du bouddhisme officiel envers la doctrine et les membres de la Secte. L'existence d'une Cour des Trois Stades, Sanjieyuan 三階院, à l'intérieur même du plus important des monastères dynastiques de l'époque, le Grand Monastère Fuxian 大福先寺 de Luoyang,[33] peut être interprétée comme un geste de tolérance et, en même temps, comme l'expédient le plus efficace pour contrôler et estomper l'influence de la Secte. D'ailleurs, on constate une situation semblable au début de la dynastie des Sui. Et tout comme cette dynastie condamna en 600 les doctrines de la Secte, de même la dynastie Zhou les condamna en 695 et en 699.[34]

Revenons, pour finir, au jugement de Zhisheng sur la Secte. De l'avoir bien interprété philologiquement pose un problème et une suggestion qui n'existaient pas avant. Pourquoi Zhisheng soutenait-il que l'Enseignement des Trois Stades ressemblait à l'hérésie de Devadatta? Ces deux mouvements religieux se ressemblent-ils simplement parce qu'ils sont tous les deux hérétiques aux yeux de l'orthodoxe Zhisheng, ou bien parce qu'ils ont des ressemblances réelles? Je ne connais pas d'autres passages dans la littérature historique chinoise où les deux «hérésies» soient mises en rapport.

[32] *PP*, pp. 133–134

[33] cf. *Lidai minhua ji* 歷代名畫記, éd. commentée par Yu Jianhua [illegible], Shanghai 1963, p. 71

[34] *PP*, pp. 166–167.

ETUDE FORMELLE DES MANUSCRITS DE DUNHUANG CONSERVÉS À TAIPEI: DATATION ET AUTHENTICITÉ

PAR

JEAN-PIERRE DRÈGE

La collection de manuscrits de Dunhuang réunie à la Bibliothèque nationale centrale de Taipei comprend 155 manuscrits rassemblés sous 144 cotes, le n°120 comportant quatre manuscrits tibétains et les n°s 57, 68, 118 et 119 comportant chacun trois pièces différentes.[1]

L'origine de ces manuscrits n'est pas parfaitement claire. Vingt-et-un manuscrits ont été achetés à Pékin d'après une indication datée du 7 septembre 1946: les n°s 9, 10, 21, 34, 35, 40, 50, 57, 67, 81, 89, 93, 95, 109, 112, 118, 121, 124, 131, 139 et 141. Les n°s 56 et 65 ont été acquis également à Pékin le 10 mai 1948, les n°s 115, 116, 117 et 119 ont été achetés à Shanghai pendant la guerre.[2] Les n°s 4 et 29 proviennent de la collection de Zhang Boquan 張溥泉 et une grande partie viendrait des collections de Li Shengduo 李盛鐸 et de Ye Gongchuo 葉恭綽.

On sait le doute qui plane sur les manuscrits issus de la bibliothèque de Li Shengduo.[3] Il est probable en outre que des manuscrits japonais anciens ont circulé dans les zones occupées par le Japon pendant la guerre et certains de ces manuscrits ont pu être pris pour des manuscrits de Dunhuang. Ce serait le cas des n°s 37, 39 et 61.[4] Une telle diversité d'origine rend délicate l'analyse de ces manuscrits. Leur appartenance à des collections privées a conduit à une certaine transformation des manuscrits eux-mêmes en tant qu'objets archéologiques: restaurations, renforcements, adjonction de bâtons, de feuilles de roulage ou de couverture, corrections et ajouts portés sur les manuscrits eux-mêmes, addition de colophons, voire de feuilles suppléant aux parties manquantes, etc.

Une analyse morphologique appliquée à ces manuscrits, comme celle dont on a défini il y a

[1] Cf. le catalogue de Pan Zhonggui (Pan Chung-kwei) 潘重規 «Guoli zhongyang tushuguan suozang Dunhuang juanzi tiji» 國立中央圖書館所藏敦煌卷子題記, in *Dunhuangxue* 敦煌學, 2 (1975), pp. 1–55. Une ébauche de ce catalogue avait paru dans *Xinya xuebao* 新亞學報, 8, 2 (1967), pp. 321–373. Une autre version a été rédigée par Li Qingzhi 李清志, *Guoli zhongyang tushuguan suozang Dunhuang juanzi jiaodu zhaji* 國立中央圖書館所藏敦煌卷子校讀札記, Taipei, 1973, 96ff. (polycopié).

[2] Le n°118 est dit avoir été acheté à Pékin ou à Shanghai.

[3] Akira Fujieda, "The Tunhuang manuscripts: a general description», in *Zinbun*, 9 (1966), pp. 14–15.

[4] Makita Tairyō 牧田諦亮, «Taibei Zhongyang tushuguan zhi Dunhuang jing» 臺北中央圖書館之敦煌經 (trad. Yang Zhongji 楊鍾基), in *Dunhuangxue*, 2 (1975), p. 75.

quelque temps la méthode, peut légitimement contribuer à l'estimation de ces manuscrits.[5] Il est en effet permis de penser que les manuscrits d'une autre provenance que Dunhuang ou fabriqués de toutes pièces par des faussaires doivent présenter certaines particularités. Il est peu probable que toutes les caractéristiques formelles (format, épaisseur, couleur, écartement des vergeures et des chaînettes) soient toujours conformes à celles des manuscrits de Dunhuang des diverses époques conservés à Paris ou à Londres.[6] C'est pourquoi le relevé des caractéristiques morphologiques de chacun des manuscrits chinois conservés à Taipei peut permettre d'effectuer un tri parmi l'ensemble.

En fait, les données morphologiques conduisent à un triple classement:

A– Manuscrits conformes aux manuscrits des grandes collections pour une même époque.

B– Manuscrits non conformes aux manuscrits des autres collections, c'est-à-dire de provenance autre que Dunhuang ou même carrément faux, les données étant par trop différentes.

C– Manuscrits douteux ou peu sûrs, mais pour lesquels il est difficile de trancher, les données atypiques n'étant pas assez nombreuses ou assez éloignées de celles des manuscrits authentiques.

Pour les manuscrits conformes aux manuscrits des collections Pelliot et Stein, les observations que l'on peut formuler se résument surtout à une précision de la datation par rapport à celle proposée par Pan Zhonggui ou Li Qingzhi (division de la période Tang/Cinq Dynasties en période Tang proprement dite, période de domination tibétaine -tib.-, période du Guiyijun - G.-) ou à quelques corrections à la datation admise par les deux auteurs.

Les manuscrits non conformes à ceux des autres collections possèdent toujours au moins une caractéristique particulière qui permet de ne pas les considérer comme d'authentiques manuscrits de Dunhuang. Ce sont le plus souvent l'épaisseur ou l'espacement des vergeures. On sait que jusqu'à la période de domination tibétaine les manuscrits de Dunhuang sont presque toujours assez minces, d'une épaisseur inférieure à 0,10 mm (sauf pour quelques manuscrits du milieu du VIIIe siècle), et qu'à partir de la période tibétaine les vergeures sont beaucoup plus grosses (plus de 4 cm pour 20 vergeures). La teinture est aussi, dans plusieurs cas, un motif de suspicion. Les décolorations paraissent parfois résulter d'une simulation de vieillissement, de même que les larges taches d'humidité. Les restaurations et les renforts, le montage malhabile laissant voir de larges traces de colle de part et d'autre des raccords, viennent également ajouter au doute.

Plus particulièrement, les n°s 23, 44 et 55, écrits chacun par deux mains différentes, sont aussi faits de papiers différents. Des fragments apparemment authentiques, ou du moins dont les caractéristiques sont proches de celles de manuscrits authentiques, ont été complétés par des fragments fabriqués à dessein (ou d'autre provenance). Les fragments *a* et *c* du n°23 semblent assez proches d'un manuscrit de la période tibétaine, comme le fragment *b*, mais les vergeures sont beaucoup trop fines pour un manuscrit de cette époque. La feuille 1 du n°44 a été ajoutée à un manuscrit de type Tang; le fragment, qui pourrait sembler dater de la période tibétaine (d'autant qu'il comporte une impression de sceau sans doute du monastère Baoen 報恩寺, actif à cette époque) est fait d'un papier trop mince pour cette période. Le fragment initial (ff. 1 à 3) du n°55 est dans un cas semblable.

[5] J.-P. Drège, «Papiers de Dunhuang, essai d'analyse morphologique des manuscrits chinois datés», in *T'oung Pao*, 67, 3–5 (1981), pp. 305–360.

[6] Cf. J.-P. Drège, «Notes codicologiques sur les manuscrits de Dunhuang et de Turfan», dans le présent *B.E.F.E.O.*, pp. 485-504.

Le n°105 peut être fortement suspecté pour d'autres raisons. Il est écrit sur un papier semblable à celui fabriqué sous les Tang. Certains caractères de l'impératrice Wu Zetian y sont employés: 聖 (𨲢), 臣 (𢘑), 正 (𠙺), mais les caractères 人, 日, 天 et 地 le sont sous leur forme habituelle et 國 (圀) l'est sous les deux formes. Dans les manuscrits de Dunhuang écrits pendant le règne de l'impératrice (689–705), les caractères particuliers ont été employés soit de manière systématique au fur et à mesure de leur apparition, soit pas du tout. Ou bien encore, on les trouve employés de manière désordonnée dans des manuscrits des IXe-Xe siècle.[7] Si le papier du n°105 est proche d'un manuscrit datant du règne de Wu Zetian, l'emploi des caractères spécifiques le rapproche d'une copie des IXe-Xe siècles, ce qui rend ce manuscrit suspect.

On pourrait trouver d'autres raisons de contester l'authenticité de certains manuscrits, en partant de l'examen paléographique, mais tel n'est pas l'objet essentiel de la présente analyse.

La troisième catégorie où sont rangés les manuscrits douteux ou peu sûrs se fonde sur les mêmes critères que la deuxième catégorie. Mais les caractéristiques anormales sont moins évidentes et ne dénoncent pas une incompatibilité totale entre les diverses données d'un même manuscrit. Ce sont surtout l'épaisseur, l'espacement des vergeures ou la teinture qui ne convergent pas avec les autres caractéristiques pour attribuer au manuscrit une datation certaine.

D'autres motifs peuvent conduire à cette répartition: Le n°36 est une copie collationée et signée, apparemment de la période tibétaine, mais elle comporte de nombreuses fautes, des grattages, des corrections et des ajouts, ce qui implique, pour un manuscrit de cette période, qu'il aurait dû être «éliminé» en raisons de ses incorrections sans être signé.

– Le n°58 porte un titre initial sur un fragment de fin de feuille, ce qui est inhabituel. La fin du texte est écrite directement sur la feuille de roulage, sans titre final, bien qu'on décèle des traces de collage d'un bâton. Tous ces indices rendent ce manuscrit peu sûr.

– Pour le n°83, il ne semble pas que le *Niepan jing* ait été copié sous les Tang d'après les manuscrits des autres collections, alors que le papier de ce manuscrit est typique de cette époque.

– Le texte du n°84 est écrit sur l'envers du papier, ce qui est aussi tout-à-fait curieux.

– Le n°107 comporte une feuille de roulage (f.2) ajoutée à un texte inachevé, les deux feuilles ayant été employées comme enveloppe. Mais le papier de ce manuscrit est proche de celui fabriqué sous les Tang au VIIIe siècle, or aucune enveloppe à sūtra ne paraît avoir été faite avec de tels manuscrits. Là encore, il s'agit d'une anomalie.

Le triple classement opéré à partir de données morphologiques[8] ne résout qu'imparfaitment le problème de l'authenticité des manuscrits de Taipei. Les opinions se partagent généralement en deux tendances, les uns considérant que la collection dans son ensemble réunit des manuscrits de Dunhuang authentiques (sauf 3 numéros), les autres estimant qu'elle est constituée presque exclusivement de faux sans pour autant avancer les preuves de cette conviction. Notre analyse permet au moins de voir que la question est plus complexe qu'on ne l'a cru.

La moitié environ des manuscrits (79) se présente, quant à la forme, comme des manuscrits

[7] Cf. J.-P Drège, «Les Caractères de l'impératrice Wu Zetian dans les manuscrits de Dunhuang et Turfan», in *B.E.F.E.O* , 73 (1984), pp. 339–354.

[8] Les trois pièces du n°118 sont trop détériorées pour être analysables. Les quatre pièces tibétaines du n°120 ne sont pas analysées ici.

authentiques. Cela ne veut pas dire qu'ils le soient tous. Rien n'empêche que les imitations aient été effectuées avec attention et «fidélité».[9]

Plus du quart des manuscrits (40) apparaissent comme peu sûrs. Ils peuvent très bien constituer des formes a-typiques d'authentiques manuscrits de Dunhuang ou, tout aussi bien, des falsifications moins bien réussies.

Quant aux manuscrits que l'on peut admettre pour faux ou d'autre provenance que Dunhuang (33), il est plus difficile de croire qu'il s'agit de manuscrits authentiques.

L'analyse ainsi esquissée ne fournit que des indices, nécessaires certes, mais non suffisants à un jugement définitif. Les critères internes n'ont ici que peu d'importance, puisque les textes sont largement répandus dans les autres collections. Au contraire, c'est cette similitude des copies qui a fait incliner à la suspicion. Par contre, une analyse des fibres, des charges et des produits d'encollage des papiers pourrait sans doute apporter des indices d'évaluation plus solides.

[9] Le n°10, conforme aux manuscrits d'époque tibétaine, est en réalité probablement un faux si l'on en juge par l'écriture qui est d'une autre main que celle de S. 5297 bien que les deux copies soient signées d'un même nom. Le n°52, assez semblable par le papier à un manuscrit de la période tibétaine, est écrit dans le style des Six Dynasties L'écriture du n°131 est aussi pour le moins douteuse

Tableaux

A. *Manuscrits conformes à ceux des autres collections*

N°	Datation	Observations
1	Sui	Pan/Li: Six Dynasties
2	Sui	Pan/Li: Six Dynasties
3	Tang	déb. et f. de roulage: Xe siècle
5	Sui	Pan/Li: Six Dynasties
7	Tang, VIIIe s.	
9	tib.	
10	tib.	
11	tib.	
12	tib.	
13	Sui	
15	Tang	
17	G.	
18	tib.	
19	G.	
23*b*	tib.	ms. de 2 mains, *b* = ff. 11 à 19
24	tib.	
25	tib.	
26	tib.	
27	tib.	
30	Sui	Pan/Li: déb. Tang
33	tib.	
34	Tang. ca. 750	
38	tib.	1 f. (+ frag. d'accordéon et de rouleau d'origines diverses
40	tib.	
41	tib.	
42	tib.	car. de l'impératrice Wu 玉, 𤯔 mais pas pour 證; 聖 (𨲢) et 地 (埊) sous les 2 formes
43	Tang. VIIIe s.	
44*b*	Tang	ms. de 2 mains, *b* = ff. 4 à 19.
46	tib.	
48	tib.	
54	Tang. VIIIe s.	
55*b*	Tang	ms. de 2 mains, *b* = ff. 2 à 19.
57.2	Tang	
57.3	Tang	
60	Tang	
62	Tang, VIIIe s.	
63	Tang	
67	Tang	

69	Tang	
70	Tang	
71	Tang	
72	tib.	
74	Sui	Pan/Li: Six Dynasties
79	Sui, daté 608	
80	Sui	Pan/Li: déb. Tang
81	Sui	Pan/Li: Tang
82	Wei du Nord	Pan: Tang
85	Sui	f. de couverture: G.; Pan/Li: Tang
86	Sui	Pan/Li: Tang
89	Tang	
90	tib.	
91	G.	
92	Tang	
93	G.	daté 875
94	tib.	
95	Sui	Pan/Li: Tang
96	Sui	ff. de couverture et de roulage: XXe s. Pan/Li: Tang
97	Tang, VIIIe s.	f. de couverture: XXe s.
98	Wei du Nord	f. de couverture: XXe s.
99	tib.	
103	Tang	
106	G.	
108	G.	
109	Tang	
111	Tang	
112	tib.	
113	tib.	
115	Wei du Nord	
119.3	Tang	
123	G.	
125	tib.	V° en tibétain
128	G.	
133	G.	daté 952
135	G.	
136	tib.	
137	tib.	
138	G.	
141	Tang	cf.P.3954
143	Tang, VIIIe s.	

B. *Manuscrits non conformes à ceux des autres collections*

N°	Type le plus proche	Caractéristiques anormales
4	non défini	H.28cm; L. 57, 8 cm; E.O. 15mm; les 2 faces sont lissées; V. 2,8 cm; Pan/Li: Tang
8	tib.	E.0, 04–0, 07 mm
16	G., ca. 920	V.4, cm; Ch. 4,5–5 cm. Cf. S. 4240, 3691 et P. 2312.
21	tib.	teinté au R° seulement
22	Tang/tib.	E.0,07 mm; V. 4,2 cm
23*a* et *c*	tib.	ff. 1 à 10 et 19 à 30. V. 2,2 cm
29	non défini	H.27 cm; E. 0,09–0, 14 mm; V. 1,8 cm; décoloré
37	Tang	rouleau plié en accordéon; origine japonaise?
39	non défini	présence de kana; origine japonaise
44*a*	tib.	f.1; E.0,07 mm
52	tib.	écr. Six Dynasties; Pan/Li: Six Dynasties
55*a*	tib.	ff. 1 à 3; V. 3,6 cm; aspect cotonneux
57.1	Tang/tib.	4 ff. différentes; V. 2 cm; E. 0,11 mm
61	Tang	origine japonaise?
65	Tang	E. 0,13 mm; V. 4 cm
68.1	Tang	V. 5 cm; mal teinté
68.2	Tang	E. 0,13 mm
73	Tang	non teinté; écr. style Six Dynasties; Pan/Li: Six Dynasties
75	non défini	H. 23 cm; L. 42 cm; V. 4,5 cm; C. crème-jaune pâle; Pan/Li: Six Dynasties
76	Wei du Nord	E. 0,11 mm; Ch. 6,2 cm
78	non défini	H. 28,5 cm; L. 55,2 cm; C. beige clair; Pan/Li: Six Dynasties
87	Sui	E. 0,12 mm; Pan/Li: Tang
88	non défini	H. 28 cm; L. 46,6 cm; C. bis blanchâtre; Pan/Li: Six Dynasties
104	Tang	E. 0,13 mm
105	Tang, ca.700	car. de l'impératrice Wu employés sans discernement
116	Wei du Nord	L. plus de 41 cm
117	Tang	E. 0,13 mm; Pan/Li: Six Dynasties
124	G., 938?	E. 0,07 mm
129	non défini	H. 27 cm; L. 58,5 cm; E.0,07 mm; C. ocre foncé; V. 3,3 cm; Ch. 5,5 cm; écr. style Six Dynasties; Pan: Tang; Li: Six Dynasties
139	G., daté 918	C. ocre
142	Tang, daté 714	E. 0,12 mm; colophon au V° d'un texte inachevé; écr. différente, cf. P. 2475, 2369, S. 3563, 2999.
144	Tang	E. 0,15 mm

C. *Manuscrits douteux ou peu sûrs*

N°	Type le plus proche	Caractéristiques anormales
6	non défini	E. 0,13 mm; V. 3,6 cm; Pan/Li: Tang
14	Tang	V. 5,5 cm
20	tib./G.	Ch. 4,3 cm
28	Zhou du Nord	H. 27,7 cm
31	Sui	sūtra apocryphe copié pendant les pér. tib. ou G.; cf. P. 2285; Pan/Li: Tang
32	non défini	H. 26, 6 cm; L. 32,6 cm; E. 0,08–0, 15 cm; V. 3 cm; Pan/Li: Tang
35	tib.	non teinté
36	tib.	non teinté
45	Tang	non teinté; V. irrégulières
47	Tang	E. 0,13–0, 15 mm
49	tib.	V. 3 cm
50	Wei du Nord	V. 5 cm
51	tib.	V. 3, 6 cm
53	Tang, ca 750	teinture ocre inégale
56	Tang	E. 0, 15 mm
58	Tang	E. 0, 12 mm
59	Tang	H. 27,5 cm; E. 0,15 mm
64	Tang, ca. 750	non teinté
66	Tang, ca. 750	teinture inégale, décoloré
68.3	Tang	ff. de diverses longueurs: 51, 48, 8 et 31 cm
77	Zhou du Nord	C. bis-crème
83	Tang	texte non copié sous les Tang
84	Sui	E. 0,11 mm, écrit sur l'envers du papier; Pan/Li: Tang
100	Tang	E. 0,13 mm
101	Tang	E. 0,14 mm
102	Tang	E. 0,13 mm; teinture inégale, decoloré
107	Tang	enveloppe de type inhabituel
110	tib.	V. 3,7 cm; Pan: Six Dynasties
114	Wei du Nord	L. 42 cm; Ch. 6,5–8 cm
119.1	Tang	E. 0,13 mm; non teinté
119.2	Tang	non teinté
121	tib./G.	E. 0,08
122	tib.	L. 53,5 cm
126	G.	E. 0,08 mm
127	tib.	V. 3,6 cm; Pan: Six Dynasties
130	tib.	L. 40,2 cm
131	Wei du Nord ou Occidentaux	écr. cursive; Pan/Li. Tang
132	Tang	L. 34,5 cm
134	Wei du Nord	E. 0,11 mm; Pan/Li: Tang
140	tib.	L. 40,5 cm; V. 3,4 cm.

NOTES CODICOLOGIQUES SUR LES MANUSCRITS DE DUNHUANG ET DE TURFAN

PAR

JEAN-PIERRE DRÈGE

Les présentes notes sont le prolongement de l'étude effectuée en 1979 et 1980, sur la datation des manuscrits de Dunhuang des collections de Paris et de Londres d'après l'analyse morphologique des papiers.[1] Je souhaitais vérifier les résultats de cette analyse par l'examen de manuscrits d'autres collections. A l'occasion de voyages à Pékin en 1980 et en 1983, à Dunhuang en 1983,[2] à Kyōto en 1980 et à Leningrad en 1981, j'ai appliqué la même méthode à tout ou partie des manuscrits de Dunhuang datés des collections conservées dans ces villes. J'ai pu aussi examiner un assez grand nombre de manuscrits datés ou non, découverts à Turfan et conservés à Berlin, en 1982, et à Helsinki, en 1983, à fin de comparaison.

L'analyse des manuscrits de Pékin et de Leningrad, dont l'authenticité n'est pas contestée, permet d'apporter une confirmation, parfois quelques précisions, à l'étude déjà réalisée (encore qu'à Leningrad les manuscrits découverts à Dunhuang aient pu parfois être mêlés à d'autres trouvailles isolées ou non), les manuscrits conservés au Japon soulèvent un problème d'expertise, puisqu'aucune des collections japonaises n'a une authenticité certaine pour l'ensemble des manuscrits qui les constituent.

Enfin, le problème du délai de réemploi des manuscrits semblait demander quelques éclaircissements. Un exemple, celui des manuscrits bilingues sino-tibétains, sera présenté.

I. *Complément à l'analyse morphologique des manuscrits chinois Pelliot et Stein: les manuscrits datés de Pékin et Leningrad.*

Les manuscrits dont on soit tout à fait assuré de l'origine, en plus de ceux des collections de Paris et de Londres, sont ceux de la Bibliothèque nationale de Pékin et de l'Institut d'orientalisme de Leningrad.

[1] J.-P. Drège, «Papiers de Dunhuang: essai d'analyse morphologique des manuscrits chinois datés», in *T'oung Pao*, LXVII, 3–5 (1981), pp. 305–360.

[2] Environ 300 manuscrits en chinois, ainsi que 1100 feuillets en tibétain, seraient conservés à la Bibliothèque provinciale du Gansu à Lanzhou et à l'Université de Lanzhou. Aucun n'a pu être examiné.

A Pékin, sur les 44 manuscrits portant des inscriptions de dates recensés par Xu Guolin,[3] plusieurs ne se trouvent pas en fait à la Bibliothèque nationale: 陶 70, 發 93.[4] D'autres comportent des dates figurant à l'intérieur des textes; d'autres encore ne sont pas utilisables pour une telle analyse (號 86) ou comportent des dates sans rapport avec le texte (羽 26) ou bien relatives à la traduction du texte et non à sa copie (雨 39).[5] Sur la trentaine de manuscrits qu'il m'a été permis d'examiner, 16 peuvent être analysés (cf. annexe 1).

Les manuscrits datés de Leningrad sont peu nombreux. Si l'on exclut les manuscrits trop fragmentaires, il reste 15 manuscrits analysables (cf. annexe 1)

1. *Les manuscrits antérieurs aux Tang*

A Pékin, 2 manuscrits datent des Wei occidentaux. L'un, 辰 32, copie de commentaire bouddhique, est tout-à-fait conforme aux manuscrits de même type: S 2732, P. 2273. L'autre, 羽 35, est une copie de la fin du *Jinguangming jing* 金光明經, j.10, dans la traduction de Yijing 義淨 (703), mais avec un colophon, sur la feuille de roulage, daté de 541, dans lequel il est dit que le bhikṣu 輸伽摩陀 a reçu et conservé ce texte. Le papier de ce manuscrit est proche de celui qui était utilisé pour les copies de sūtra des Tang. Il est difficile de savoir pourquoi et comment une telle mention, relative à un personnage d'origine non chinoise y a été ajoutée.

Un manuscrit de Leningrad date des Zhou du Nord, Dx 1604, copie du *Niepan jing* 涅槃經 semblable à celle de S. 1945.

Les manuscrits des Sui, deux à Pékin et deux à Leningrad, sont conformes aux copies de sūtra ou de commentaires bouddhiques de cette époque selon le cas

2. *Les manuscrits des Tang*

Les manuscrits des Tang se décomposent en:

– 5 copies de sūtra. Parmi celles-ci, 3 sont conformes aux copies de sūtra canoniques destinées aux bibliothèques sous les Tang. Mais F. 235d, copie du *Dacheng fangbian jing* 大乘方便經, c'est-à-dire du j. 106 du *Dabaoji jing* 大寶積經, est, d'après le colophon, une copie privée, 在家寫了 exécutée par un laïc pour son usage personnel. C'est la raison pour laquelle elle se distingue des copies de sūtra habituelles qui, comme ouvrages de bibliothèques de monastères ou copies votives offertes à des monastères, exigent un format régulier et normalisé ainsi qu'un papier de la meilleure qualité. Quant à 字 71, c'est une copie du *Fahua jing* 法華經, *Duliang tiandi pin* 度量天地品, c'est-à-dire d'un texte apocryphe qui n'est pas copié ici pour autant sur un papier hors normes comme les apocryphes l'ont souvent été. Si la hauteur est celle d'un papier non rogné, des papiers épais étaient déjà employés vers 750, comme ceux de S. 5357. Quant à la longueur des feuilles, elle n'est pas inconnue, même si elle est rare: les manuscrits P. 2023, 2234, S. 3509, 255, 6555, 6498 en sont proches, de même que S. 6515 copié sous la domination tibétaine.[6] Il reste que sa couleur ne

[3] Xu Guolin 許國霖, *Dunhuang shishi xiejing tiji yu Dunhuang zalu* 敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937, f[os] 20–21

[4] Ces cotes ne figurent pas dans le catalogue de Chen Yuan 陳垣 *Dunhuang jieyu lu* 敦煌劫餘錄, Pékin, 1931.

[5] Sur ce manuscrit, cf. J.-P Drège, «Eléments méthodologiques pour l'etude des documents de Dunhuang», in *Peintures murales et manuscrits de Dunhuang*, Paris, Fondation Singer-Polignac, 1984, pp 53-59

[6] Le 24e jour du 4e mois intercalaire d'un an *chou*, c'est-à-dire 809, si l'on suit la rectification proposée par Fujieda Akira 藤枝晃, «Tonkō rekijitsu fu» 敦煌曆日譜, in *Toho gakuho* 東方學報, 45 (1973), p 385.

semble pas impliquer de teinture. Cette longueur de feuille d'environ 73 à 78 cm correspond-elle à un multiple exact (le triple) du «petit pied»? On sait que certains manuscrits sont faits de feuilles très longues: P. 2530, daté de 660 dont certaines feuilles ont jusqu'à 143 cm ou P. 2281 dont les feuilles ont de 140 à 142 cm et qui paraît dater des Sui. Par ailleurs, cette mesure d'environ 75 cm se retrouve dans des manuscrits tibétains en forme de pothi.
– 2 copies de vinaya que l'on ne peut véritablement comparer, aucune copie datée de cette époque ne se trouvant dans les collections de Paris et de Londres. Néanmoins, elles pourraient se rapprocher des copies de commentaires bouddhiques, même si 崑 96 est teinté et si 羽 36 a des vergeures très épaisses. Cette différence vient-elle de ce que ce dernier manuscrit provient de Chang'an comme le donne à croire le colophon, alors que l'ensemble des manuscrits de ce genre trouvés à Dunhuang semblent avoir été copiés sur place?
– 1 copie de commentaire bouddhique, F. 68, proche de P. 2215 daté de 663.
– 1 copie du *Wang Fanzhi* 王梵志, qui présente des feuilles de grande longueur, 71 cm, comme certains manuscrits écrits vers le milieu du VIIIe siècle.
– 1 document daté de 782. Celui-ci se compose de 2 feuilles d'origines différentes: l'une est encore semblable à celles en usage à l'apogée des Tang; l'autre, plus épaisse, avec des vergeures plus grosses, est déjà proche du papier fabriqué pendant l'occupation tibétaine.

3. *Les manuscrits des périodes d'occupation tibétaine et du Guiyijun*

Un seul manuscrit est daté de la période d'occupation tibétaine: 冬 92. Cette copie de vinaya, exécutée à Suzhou, datée d'un an *bingwu* du royaume tibétain, c'est-à-dire 826, ne présente pas de particularité par rapport aux autres manuscrits de vinaya.

Sur les 7 manuscrits datés de la période du Guiyijun, 2 copies du *Yuqie shidi lun* 瑜伽師地論, datées de 858, font partie d'une même série, copiée par Mingzhao 明照 comme S. 3927 et S.735 en 857 ainsi que S. 6483 en 859.[7] Le fait que les feuilles de 菜 25 et de S.6483 soient plus hautes que celles de S. 3927 montre que seules les dernières ont été rognées. La copie du j. 3 du *Foming jing* 佛名經, 羽 24, datée de 920, exécutée en l'honneur de Cao Yijin 曹義金, fait elle aussi partie d'une série dont nous restent les j. 4, 13 et 15.[8] Les 2 copies de sūtra et la copie de dharani n'appellent pas de remarques particulières. Quant aux 2 documents Dx. 1400a et 2148a, datés de la 2e année *tianshou* 天壽, il ne s'agit pas, comme on a pu le penser, de la dernière ère crée par Yuwen Huaji 宇文化及 avec les restes des Sui en 618, mais d'une ère khotanaise que l'on peut dater, selon les dernières recherches de 963–966, c'est-à-dire pour les 2 manuscrits de 964.[9]

Le seul manuscrit que l'on ne puisse comparer et associer aux manuscrits déjà examinés dans les collections de Londres et Paris est 地 76, copié en 458, c'est-à-dire au début des Wei du Nord. Cette copie d'un texte de vinaya n'est ni proche de celle de 406 (S. 797), sous les Liang du Nord, ni d'aucun manuscrit des Wei du Nord, parmi lesquels il est vrai ne figure pas de copie datée de vinaya. Le colophon est apparemment de la même main que le texte.

[7] Le nom de famille du copiste, Zhang 張, nous est connu par la copie du j. 34, Dx. 1610, datée de 857.

[8] Sur ces manuscrits, cf. J.-P. Drège, «Eléments méthodologiques...» art. cit.

[9] Zhang Guangda, Rong Xinjiang, «Les noms du royaume de Khotan», in *Contributions aux études de Touen-houang*, vol 3, Paris, E.F.E.O, 1984, pp 23–45; et J. Hamilton, «Sur la chronologie khotanaise au IXe Xe siècle», ibid., pp. 47-53. Dans «Papiers de Dunhuang...», j'avais admis, en suivant un précédent article de J Hamilton, que l'ère *tianxing* 天興 correspondait à la période 986–999 et que les manuscrits P 3016V° et S. 6264 dataient par conséquent respectivement de 992–994 et 997, il faut corriger en 969–971 et 974.

Celui-ci est émaillé de corrections diverses et déborde dans les marges préalablement tracées. L'écriture laisse apparaître un mélange de formes d'époques diverses. On pourrait se demander si ce n'est pas une recopie tardive, toutefois les arguments sont insuffisants pour conclure.

4. *Sur l'analyse de Lev N. Menshikov*

En rapportant notre analyse des manuscrits datés de Leningrad à celle de L. Menshikov,[10] on peut constater plusieurs différences et être amené à corriger certaines données proposées par lui, comme l'épaisseur de F. 320, de F. 68 ou de F. 235d, ces 2 derniers manuscrits, comme à peu près tous les manuscrits des VIIe-VIIIe siècles, ayant une épaisseur inférieure à 0, 10 mm, ou encore comme la présence des vergeures de F. 235d ou de F. 256. Aucun manuscrit de Dunhuang, à tout bien considérer, n'est exempt de vergeures.[11] Par ailleurs, F. 69 ne date pas de 721–723, mais de 608, comme l'indique le colophon relatif à la copie du texte. Ce manuscrit est précisément conforme aux copies de ce type sous les Sui. La date de 721–723 concerne une note d'usage du manuscrit.

Le tableau dressé par L. Menshikov comporte plusieurs manuscrits qu'il date de 684 (sic, pour 689)– 704, en se basant sur la présence de caractères créés par l'impératrice Wu Zetian 武則天 : F. 4, 5, 12, 29, Dx. 835, 1370, 2152, 2557. En fait, ces manuscrits datent, du moins pour les 5 Flug que j'ai examinés, de la période d'occupation tibétaine.[12]

Le manuscrit F. 320 est une copie de sūtra datée de la 2e année *yuanhe* 緣禾, an *jiaxu*. L. Menshikov a estimé que cette dénomination devait correspondre à l'ère *yanhe* 延和 des Wei du Nord (431–434), encore que la 2e année *yanhe* soit un an *guiyou* et non un an *jiaxu*. En réalité, il existe un assez grand nombre de manuscrits datés d'une ère *yuanhe*, mais ceux-ci ont été découverts à Turfan.[13] On possède le texte d'un vœu pour ériger un stupa de pierre daté de la 3e année *yuanhe* des grands Juqu 沮渠 des Liang 涼, an *jiaxu*. Il s'agit donc d'une ère des Liang du Nord (397–439), précisément pour le manuscrit F. 320, 434.[14] La datation de ce manuscrit étant établie, on peut se demander s'il a été réellement trouvé à Dunhuang et n'a pas été plutôt ramené de la région de Turfan. Il peut difficilement être comparé aux autres manuscrits de Dunhuang. Il est très différent des manuscrits Stein des Liang occidentaux (comme du manuscrit Moriya 188, daté de la 3e année *yanhe* des Wei du Nord (434).

[10] Voir le Catalogue des manuscrits de Leningrad, vol. 2, Moscou, 1967, pp. 567-600.

[11] Il en est de même pour Dx. 2111.

[12] Sur ce problème, cf. J.-P. Drège, «Les caracteres de l'impératrice Wu Zetian dans les manuscrits de Dunhuang et de Turfan», in *B.E.F.E.O.*, LXXIII, 1984, pp. 339-354.

[13] Par exemple, les manuscrits découverts à Astana et à Karakhoja, 66 TAM 62.5 et 75 TKM 91.16(b), dates de la 5e année *yuanhe*, ainsi que 63 TAM 2.1, daté de la 6e année *yuanhe*. *Tulufan chutu wenshu* 吐魯番出土文書, vol. 1, Pékin, Wenwu chubanshe, 1981, pp. 98, 127 et 176. En 1979, 4 autres manuscrits ont encore ete decouverts dans la tombe 382 d'Astana, datés des 5e, 6e et 10e annees *yuanhe*. Cf. «Tulufan chutu shiliuguo shiqide wenshu» 吐魯番出土十六國時期的文書, in *Wenwu* 文物, 1983 n°1, pp. 19–25.

[14] Sur ces dates, cf. Wu Chen 吳震, «Tulufan wenshu zhongde ruogan nianhao ji xiangguan wenti» 吐魯番文書中的若干年號及相關問題, in *Wenwu*, 1983 n°1, pp. 26–34. Il n'y a pas trace, dans les sources historiques, d'une ere *yuanhe*. Juqu Mengsun 蒙遜 est mort dans la 2e année *yanhe* (433), d'apres le *Wei shu* 魏書, j. 99, p. 2206. Si l'ere *yuanhe* a été fondée, comme il le semble, en 433, elle l'a donc étee par son successeur, Juqu Mujian 牧犍.

II. *Les manuscrits des petites collections et le problème des "faux".*

1. *Les manuscrits conservés à Dunhuang.*

A Dunhuang, au Centre de recherches sur Dunhuang, sont conservés quelques centaines de manuscrits dont 367 ont été sommairement catalogués.[15] Parmi ceux-ci, les 72 premiers numéros ont été découverts en 1944 dans une statue d'un temple du dieu du sol construit par Wang Yuanlu, le gardien des grottes; ces manuscrits avaient été déposés à l'intérieur dans les années 1900.[16] Les autres ont été acquis après 1949 dans diverses collections privées, dont celle de Zhang Daqian 張大千.

Si un certain nombre des manuscrits paraissent authentiques, comme ceux trouvés dans le temple du dieu du sol, l'origine des manuscrits provenant de collections privées est plus difficile à définir. Quelques-uns de ces manuscrits portent des dates, plusieurs correspondant au Ve siècle: ainsi de l'adresse à Maitreya (DH. 0007), copiée en 454.[17] Mais peu de manuscrits permettent une analyse codicologique, non seulement parce que souvent trop fragmentaires, mais aussi en raison de leur présentation: le n°0113, document daté de 467, n'est en fait qu'un exercice d'écriture tardif; les dates portées sur les n°s 0009 (487) et 0062 (498) l'ont été après la copie, soit devant le titre, soit dans le texte.

Le n°0323, copie du *Jingang jing* 金剛經, est particulier. Bien que le *Jingang jing* ne soit pas divisé en *juan*, il est porté sur le manuscrit que le texte en serait le j.136. Quant à la date, 4e année *jianwu* 建武, an *dingchou*, elle ne peut correspondre qu'à 497, c'est-à-dire à une ère des Qi du Sud. Les manuscrits de Dunhuang provenant des dynasties du Sud sont, on le sait, très rares. Le présent manuscrit, en état de loque, est fait d'un papier mince, de structure assez régulière, à fines vergeures (2 cm pour 20 vergeures), mais il est teinté en un jaune pâle très différent des ocres habituels à ce type de manuscrit. Il présente des traces de chaînettes, régulières, très rapprochées, tout-à-fait dissemblables de celles des manuscrits du Sud, comme S. 81 ou P. 2196 des Liang, ou comme les manuscrits découverts à Turfan et conservés à Berlin, Ch. 422, 2521, 2836 (cf. ci-dessous). Ces différences, tant dans la forme que dans le texte, rendent ce manuscrit douteux.

Certains manuscrits des Tang que j'ai pu examiner présentent aussi des particularités, comme le n°0363, qui porte bien une date (629) mais au revers du texte. D'autres sont conformes apparemment aux types auxquels ils appartiennent, comme le n°324, copie du *Fahua jing* datée de 756.

Quelques manuscrits sont aussi conservés au Musée du *xian* de Dunhuang, qu'il ne m'a pas été permis d'examiner. On relève en particulier une copie du *Fahua jing*, j. 6, datée de 672 et exécutée à Chang'an. D'après le colophon tabulaire, le copiste, Wang Siqian 王思謙, est le même que celui des manuscrits P. 2644 et 4556, copiés la même année. Les colophons sont

[15] «Dunhuang wenwu yanjiusuo zang Dunhuang yishu mulu» 敦煌文物研究所藏敦煌遺書目錄, in *Wenwu ziliao congkan* 文物资料叢刊, 1 (1977), pp. 54–67.

[16] Une première liste avait été publiée dans *Xibei wenhua* 西北文化, n°s 23 et 25 (1944). Cette liste, comprenant 66 manuscrits ainsi que 32 fragments se trouve dans Su Yinghui 蘇瑩輝, *Dunhuangxue gaiyao* 敦煌學概要, Taibei, s.d., pp. 168–179 (cf. pl. 57–60). Quelques manuscrits ont disparu pendant la «révolution culturelle», en particulier les n°s 0366 et 0443 du catalogue du Centre de Recherches sur Dunhuang.

[17] Sur ce manuscrit, cf. Shi Pingting, «Description générale des manuscrits conservés à Dunhuang» in *Peintures murales*..., op.cit., pp. 125–126.

identiques à cela près que la 2e révision est le fait d'un moine dénommé Guizhen 歸眞 et la 3e d'un dénommé Sidao 思道.[18]

2. *Sur deux manuscrits du Musée du Gugong.*

Au Musée du Gugong à Pékin sont conservés aussi quelques manuscrits dits provenir de Dunhuang. Parmi ceux-ci, il y a une copie du *Huayan jing* 華嚴經, j. 42, exécutée à Dunhuang en 513 dans le scriptorium de Linghu Chongzhe 令狐崇哲, en tout point semblable aux autres manuscrits issus de cet atelier (H. 25 cm; L. 36,5 cm; E. 0,07 mm; As.0; C.bis; V.4.4; Ch. 5,5–6,5 cm.[19] Elle est de la main de Cao Fashou 曹法壽, comme S. 1427.

Au même musée se trouve une copie du *Shanjian lü* 善見律, dont Pan Jixing déclare, dans son analyse des papiers des manuscrits de Dunhuang, qu'elle provient de Dunhuang.[20] En réalité, ce manuscrit, daté de 648 et qui paraît hors normes,[21] n'a pu être découvert à Dunhuang, puisqu'un sceau y a été apposé en l'ère *shaoxing* (1131–1162), soit postérieurement à la fermeture de la grotte aux manuscrits. C'est semble-t-il, dans la mesure où il est authentique, un manuscrit écrit à la capitale. Il présente pour trait commun avec P. 3709, copie du *Fodi jing* 佛地經 de la même année, d'avoir eu le même monteur (monteur-teinturier dans le cas de P. 3709), Pu Wenkai 輔文開. Le format de ses feuilles est assez particulier, 23 sur 142 cm (et non sur 53 cm, comme l'écrit Pan Jixing), et ne correspond pas à un manuscrit de cette époque. En outre, ce manuscrit ne paraît pas conforme à l'usage pour le colophon (cf. annexe 2). Le nom du monteur, qui figure toujours dans les copies de la capitale juste après celui du copiste (et éventuellement après le nombre de feuilles utilisées), se trouve placé ici entre les noms des réviseurs et ceux des responsables de l'entreprise de copie. Les révisions, habituellement au nombre de 3, sont limitées à 2 ici. L'inscription 用大麻紙 est aussi inhabituelle. Si cette mention signifie que le papier employé est de *cannabis sativa, dama* 大麻, elle est pour le moins étonnante, la distinction scientifique entre les diverses sortes de chanvre, *ma*, n'étant pas spécifiée dans les colophons des manuscrits, pas plus que dans les textes historiques. Si elle évoque le format des feuilles, c'est-à-dire papier de chanvre de la grande taille, elle fait problème puisque, selon la hauteur réelle des feuilles, il faudrait classer ce manuscrit parmi ceux de la petite taille. On ne dispose pas de suffisamment de renseignements biographiques sur les personnes citées dans le colophon pour en vérifier l'authenticité, mais toutes les remarques énoncées ci-dessus conduisent à la circonspection.

3. *Les manuscrits datés de l'Université Ryūkoku.*

Les manuscrits de Dunhuang conservés à l'Université Ryūkoku à Kyōto ont la réputation d'être authentiques. D'après la liste publiée dans *Saiiki bunka kenkyu*,[22] 6 manuscrits portent

[18] Deux autres manuscrits portant des dates se trouvent au même musée, un fragment du *Fahua jing*, daté de 641 et un livret «en papillon» daté de 906 où est copié le *Jingang jing*.

[19] Sur ces manuscrits, cf. Fujieda Akira, «The Tunhuang manuscripts», in *Zinbun*, 10 (1969), p. 26. Selon Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎, il y avait aussi à Pékin une copie du j.24 du *Huayan jing* de la même année. *Butten no kenkyū* 佛典の研究, Tokyo, 1924, p. 123. Cf. aussi Noël Peri, in *B E.F E.O.*, XI (1911), p 173. Pan Jixing 潘吉星 a examiné un autre manuscrit, copie du j.8 de cette série, datée de 513 également, appartenant apparemment au Gugong, *Zhongguo zaozhi jishu shigao* 中國造紙技術史稿, Pékin, Wenwu chubanshe, 1979, p. 174.

[20] Pan Jixing, op.cit., p. 174.

[21] Cf. «Papiers de Dunhuang...», art. cit., p. 357 note 58.

[22] «Ryūkoku daigaku shozō Tonkō kokyō genson mokuroku» 龍谷大學所藏敦煌古經現存目錄, in 西域文化研究, vol. 1, Tokyo, 1958, pp. 233–241.

des dates (cf. annexe 3). Deux d'entre elles concernent la traduction du texte, 703, mais les manuscrits correspondants ont été copiés en fait pendant la période de domination tibétaine, quelque cent ans plus tard.[23] Je n'ai pu examiner le *Bencao jizhu* 本草集注 (n°530), daté de 718. Le n°532, daté de 754 ne présente pas de signes particuliers, contrairement aux n°s117 et 512. Le n°117, daté d'un an *zi*, c'est-à-dire de l'époque tibétaine, se distingue des manuscrits de cette période par un papier de couleur beige rosé surprenant. L'espacement des vergeures n'étant pas mesurable, les données sont insuffisantes pour conclure. Quant au n°512, copie du *Fahua jing*, datée d'un an *xinwei* (911?), il n'a rien d'un manuscrit du IXe ou du Xe siècle, pas plus que d'une époque antérieure. L'aspect mou du papier, sa blancheur, comme l'espacement des vergeures, en font un manuscrit à l'authenticité douteuse. A. Fujieda[24] écrit que, si les 37 premiers numéros de l'Université Ryūkoku (soit 501 à 539, sauf 529 et 538) proviennent bien de la collection Ōtani, parmi les numéros suivants (38 à 65 de la liste), où figure le manuscrit 117 (n°44 de la liste), se trouvent plusieurs faux. Il semble bien, à voir le manuscrit 512 (n°12 de la liste) qu'il y ait aussi des faux parmi les premiers numéros.

4. *Les manuscrits datés de l'Université Ōtani.*

A l'Université Ōtani de Kyōto sont conservés 38 manuscrits de Dunhuang acquis par dons privés, 34 provenant de la collection de Kubutsu Shōnin 句佛上人 [25]. Sur 10 manuscrits datés, 5 ont été examinés (cf.annexe 3). Selon A. Fujieda, un seul de ces manuscrits serait authentique, le n°23, copie du *Huayan jing*, j. 47, exécutée à Dunhuang dans le scriptorium de Linghu Chongzhe en 513. Ce manuscrit, il est vrai, est semblable aux autres manuscrits issus du même atelier. Pour les autres, le n°24, daté, comme S.2105, d'une 2e année *yongxing* 永興 (soit 533)[26], présente la seule particularité de n'être pas teinté, ce qui, pour une copie de sūtra de la fin des Wei du Nord, est inhabituel. Le n°29, daté de 688 est, lui, conforme aux copies du sūtra des Tang. Par contre pour le n°71, copie de l'*Apitan jing* 阿毗曇經, j. 26, qui provient de la collection d'Ōtani Eijō 大谷榮誠, si le manuscrit lui-même ne peut être déclaré faux par les seules caractéristiques matérielles, le colophon daté de 693 l'est manifestement.[27] Le n°68 provient lui aussi de la collection d'Ōtani Eijō, son colophon daté du tout début des Wei du Nord (414) en ferait l'un des plus anciens manuscrits de Dunhuang. Il n'est pas comparable aux manuscrits des Liang occidentaux (S. 797 et 113), ni à F.320 des Liang de Nord, ni aux premiers manuscrits des Wei du Nord des collections «sûres». On peut considérer ces 2 manuscrits comme suspects, avec toutes les réserves que l'on pourrait formuler.[28]

[23] Cf. «Eléments méthodologiques...», art. cit.

[24] Fujieda Akira, «The Tunhuang manuscripts», in *Zinbun*, 9 (1966), p. 11 note 34.

[25] Nogami Shunjō 野上俊靜, éd., *Ōtani daigaku shozō Tonkō koshakyō* 大谷大學所藏敦煌古寫經, Kyoto, 1965, 179–10p.

[26] La 2e année *yongxing* pourrait correspondre à 413 (ère des Wei du Nord), mais la traduction du *Niepan jing* est postérieure de quelques années à cette date. Comme S. 2105, copie du *Fahua jing* est dans le même cas, on a estimé qu'il devait s'agir d'une 2e année *yongxing* correspondant à la 1re année *yongxi* 永熙, soit 533.

[27] Cf. «Les caractères de l'impératrice Wu Zetian...», art. cit., pp. 347–348.

[28] Dans cette collection se trouve un manuscrit où figurent plusieurs impressions du sceau 瓜沙州大王印 indiquant Cao Yijin 曹義金 (le n°43). A en juger d'après ces impressions, ce manuscrit pourrait être authentique. J'ai omis de le signaler dans «Eléments méthodologiques...», art. cit.

5. *Les manuscrits datés du Musée national de Kyōto.*

Les manuscrits provenant de la collection de Moriya Kōzō 守屋孝藏, conservés au Musée de Kyōto, considérés comme venant de Dunhuang, sont au nombre de 75.[29] Parmi ceux-ci, A. Fujieda en reconnaît 4 seulement pour authentiques: les n[os] 218, 246, 252 et 253. Une trentaine portent des inscriptions de dates; j'ai pu en examiner 11 (cf. annexe 3.)

Le n°185, daté de 295, est totalement incomparable à d'autres manuscrits. L'ancienneté même de cette date le rend suspect. Il est en tout cas fort peu probable qu'il ait été découvert dans la grotte aux manuscrits de Dunhuang.

Les manuscrits datés du Ve siècle sont eux aussi difficiles à authentifier. D'une part, on peut s'étonner, s'il s'agissait de manuscrits de Dunhuang, qu'A. Stein et P. Pelliot aient ainsi laissé passer les plus anciens manuscrits datés de la grotte, alors qu'ils ont précisément été attentifs à sélectionner des manuscrits portant des inscriptions de dates, qui, nécessairement, présentaient un intérêt particulier: les deux collections de Paris et de Londres comprennent d'ailleurs de loin la plus grande partie des manuscrits datés. D'autre part, le petit nombre de manuscrits de Dunhuang datés du Ve siècle dont on soit sûr (3 à Londres, 1 à Leningrad) n'autorise que des comparaisons limitées.

Toutefois, on peut constater que le n°190, daté de 413, présente un papier aux vergeures épaisses, comme le manuscrit n°68 daté de 415 de l'Université Ōtani, qui semble suspect. Comme lui, il est assez loin, par le format, la teinture, etc., des normes suivies pour les manuscrits des Wei du Nord des collections Stein et Pelliot, il est vrai plus tardifs. Le n°188, daté de 434, se distingue par une longueur de feuilles peu courante. Il n'a rien à voir avec le manuscrit F. 290, de la même année, mais d'une dynastie différente. Les n[os] 189, daté de 446, et 191, daté de 463, sont proches du n°190 décrit plus haut (mais pas de S. 996, daté de 479), et semblent fabriqués sur le même modèle. Il faudrait poursuivre l'analyse sur des bases paléographiques pour déterminer avec plus de certitude si ces manuscrits peuvent être considérés comme «vrais».

La collection Moriya comprend encore un manuscrit daté de 514, le n°194, qui serait issu du scriptorium de Linghu Chongzhe à Dunhuang. Si on le compare aux autres manuscrits provenant de cet atelier,[30] il s'en distingue par un papier plus épais, teinté en ocre clair. Il serait de la main de Cao Fashou, comme S. 1427 et comme le manuscrit du Gugong. Or, à comparer les écritures, il est sûr qu'elles ne sont pas de la même main. Le n°194 comporte en outre une impression de sceau, différente de celle de S. 1427 et du manuscrit du Gugong, mais proche de celle de P. 2179 issu du même atelier. Là encore, l'analyse telle qu'on peut la pratiquer sur un mode empirique ne suffit pas à déterminer avec suffisamment de certitude quelle est la valeur de ce manuscrit.

Les 2 manuscrits datés des Sui, les n[os] 211 et 213, ne se distinguent pas apparemment des copies de sūtra de la même époque dans les autres collections. Par contre, le n°217, daté de 648, paraît douteux, tant par l'espacement des vergeures que par celui des chaînettes. Enfin, le n°254, copie du *Foming jing* datée de 920, devrait faire partie de la série des copies faites à l'intention du *fuzhu shangshu Cao gong* 府主尚書曹公, comme P. 2312, S. 4240, 3691, 6255 et 羽 24. Or, le papier de ce manuscrit, même restauré, reste d'une

[29] *Moriya Kōzō shi shūshū kokyō zuroku* 守屋孝藏氏蒐集古經圖錄, Kyoto, 1960.

[30] Sur ces manuscrits, cf. Fujieda Akira, «The Tunhuang manuscripts», in *Zinbun*, 10 (1969), p. 26. Voir aussi ci-dessus, note 19.

épaisseur inférieure à 0,10 mm au lieu de 0,13 à 0,15 mm; ses vergeures sont aussi plus fines, ce qui le rend plus que douteux.

En résumé, à l'heure actuelle, l'expertise des manuscrits pour déterminer leur authenticité repose encore sur une insuffisance de données. La mesure du format des feuilles, de leur épaisseur, de l'écartement des vergeures et des chaînettes, ne permet pas de juger aisément si un manuscrit est vrai ou faux. Le fait que certains colophons aient très probablement été ajoutés bien après la copie du texte, peut-être par des faussaires dans l'intention de vieillir certains manuscrits, ou bien même simplement par des manipulateurs peu scrupuleux, sans intention évidente de valoriser le manuscrit, du temps où les manuscrits étaient déjà mis au rebut et servaient de modèles d'écriture ou étaient réemployés pour leur verso laissé vierge, complique davantage la distinction.

Dans certains cas, il est assez facile de trancher, les mesures étant trop éloignées pour des manuscrits apparemment de même type. Mais à de nombreuses reprises, on peut constater que, si un certain nombre de manuscrits des petites collections sont des faux, les faussaires prenaient le soin, non seulement de faire copier des manuscrits à l'identique, mais aussi d'inventer des manuscrits uniques. Il faudrait aussi admettre qu'ils étaient attentifs à faire fabriquer du papier de même type que les manuscrits imités, avec le même format de feuilles, la même épaisseur, le même écartement des vergeures et des chaînettes.

Il est, de plus, étonnant que les manuscrits des petites collections, résidus en quelque sorte des grandes, soient composés de tant de manuscrits datés et en ẹtat relativement bon, qui auraient échappé à la vigilance de Pelliot qui a examiné auparavant l'ensemble. Le jugement que l'on peut ainsi porter est privé jusqu'à présent d'un élément capital, l'analyse paléographique qui, en l'absence totale de méthode rigoureuse, n'a qu'une valeur limitée à la subjectivité d'un regard, si éclairé soit-il par l'expérience. Il importe d'établir les moyens d'une «paléographie d'analyse» qui se substituerait alors la «paléographie de lecture».[31]

III. *Les manuscrits de Turfan: manuscrits datés et manuscrits datables.*

1. *Les manuscrits de Berlin.*

La collection de manuscrits (et de xylographes) ramenés de la région de Turfan par von Le Coq et Grünwedel, est conservée, à quelques exceptions près,[32] à l'Institut central d'Histoire ancienne et d'Archéologie de l'Académie des Sciences de la R.D.A . Sur 6.000 pièces en langue chinoise, 2.000 environ ont été identifiées et cataloguées.[33] La collection est composée dans l'ensemble de petits fragments ainsi que d'une cinquantaine de rouleaux. Lors du catalogage de ces manuscrits, A. Fujieda a proposé de répartir leur datation selon 5 périodes: A, IVe siècle– milieu du VIe siècle; B, milieu du VIe– milieu du VIIe siècle; C, milieu du VIIe– fin du VIIIe siècle; D, IXe–Xe siècles; E, après le Xe siècle. Il paraîssait donc intéressant de comparer cette grille de datation avec le découpage auquel j'ai pour ma part abouti avec les collections de Paris et de Londres et d'en vérifier la validité.

[31] Sur cette terminologie, voir Léon Gilissen, «Analyse d'écritures: manuscrits datés et expertise des manuscrits non datés», in *Les Techniques de laboratoire dans l'étude des manuscrits*, Paris, C.N.R.S., 1974, pp. 25–40.

[32] Au Museum für Indische Kunst de Berlin-Dahlem se trouvent quelques manuscrits (n^{os}386–405) dont un en chinois daté de 399. Voir le catalogue de Herbert Härtel, et autres, Berlin, 1976, pp. 108–110.

[33] Gerhard Schmitt, Thomas Thilo, *Katalog chinesicher buddhistischer Textfragmente*, vol. 1, Berlin, Akademie Verlag, 1975. Le vol. 2, fruit d'une collaboration entre les spécialistes allemands de l'Institut et japonais de l'Université Ryūkoku, est actuellement sous presse. Je tiens à remercier le Dr. Thilo qui m'a permis d'utiliser largement ce 2e volume dactylographié.

En fait, la période A correspond en gros aux Dynasties du Nord, c'est-à-dire essentiellement les Wei, éventuellement les Liang. La période B correspond à la dynastie Sui, la période C à la première moitié de la dynastie Tang, la période D à la deuxième moitié des Tang, alors que l'Asie centrale était indépendante de la capitale. Mais un problème se pose avec les manuscrits des dynasties du Sud, certes peu nombreux dans la mesure où ils ont été importés. C'est le cas de Ch. 422 + 1235 et de Ch. 2523 + 2521 + 2836, qu' A. Fujieda date, d'après le colophon, des Qi du Sud, de la fin du Ve siècle.[34] Ces fragments sont typiques, pour A. Fujieda, de la période B. Il faudrait donc distinguer la période des Sui, période B proprement dite, telle qu'A. Fujieda l'a définie auparavant, de la période des Dynasties du Sud, Qi, Liang, Chen, contemporaine de la période A des Dynasties du Nord, mais dont les normes d'écriture et de fabrication des manuscrits ont été adoptées ensuite par les Sui aux dépens des normes utilisées dans le Nord. On peut remarquer cette continuité avec les manuscrits des Qi du Sud conservés à Berlin ainsi qu'avec les manuscrits de Dunhuang datés des Liang du Sud ou des Chen conservés à Paris et à Londres. Pour respecter les plages de temps adoptées par A. Fujieda, il faudrait introduire une double période A, l'une pour le Nord, l'autre pour le Sud.

En comparant la datation proposée dans le catalogue avec celle que l'on peut tirer de la méthode que j'ai employée, on parvient dans certains cas à des différences d'appréciation. Ainsi, Ch. 950, daté de la période B, daterait plutôt, à mon avis, des Dynasties du Nord, Bei Wei ou Xi Wei, en raison de ses vergeures épaisses (4 cm pour 20 vergeures). Il en est de même pour Ch/U. 7468, Ch. 5556. Par contre, Ch. 5540, daté de la période B, pourrait dater de la première moitié de la dynastie Tang, en raison du format des feuilles (26,7 × 45,5 cm). Par ailleurs, Ch. 5514, dont la datation proposée est la période C, date en fait très probablement des Sui, tant en raison du format des feuilles (25,5 × 50 cm) que par les chaînettes doubles du papier ou par l'écartement des vergeures. Ch. 5550, supposé avec quelque incertitude dater de la période C, date plutôt de la fin des Tang ou des Cinq Dynasties, à cause de l'épaisseur du papier (0,17 mm), de l'écartement des vergeures (5,4 cm pour 20 vergeures) et de l'absence de teinture. De même pour Ch. 3846, malgré l'emploi d'un caractère de l'impératrice Wu (圀 pour 國). En revanche, Ch. 264 (ex T.II. 4007), copie du *Niepan jing* (*T.* 374), date non pas de la période D, mais sans doute du VIe siècle; à cause de la petitesse du fragment, il est difficile de préciser à quelle dynastie il appartient, mais la minceur du papier, sa couleur bis, sans teinture, l'écartement des vergeures, plaident pour une dynastie du Nord.

Parmi les textes imprimés, assez nombreux, de la collection, certains ont été distingués comme ayant probablement été imprimés à l'aide de caractères mobiles, notamment par Annemarie von Gabain.[35] Ce sont les n^os Ch. 3658 (ex T.II. 1020), Ch/U. 7291 (donné seulement sous son ancienne cote T.III.M 131) et Ch/U. 7466 (donné également sous son ancienne cote T.III.M 219). Si le fragment Ch/U. 7466 est bien une impression à caractères mobiles, à en juger par le fait que certains types ne sont pas correctement alignés et semblent avoir été déplacés, tel n'est pas le cas des 2 autres fragments. Les indices sont trop faibles pour Ch. 3658 qui est plutôt un xylographe. Quant à Ch/U. 7291, il s'agit d'un manuscrit et non d'un texte imprimé.

34 A. Fujieda, T. Thilo, «Bemerkungen zu Fragment Ch. 422 und damit zusammenhangenden Fragmenten», in *Katalog*..., op. cit., pp. 205–209.

35 A. von Gabain, «Die Drucke von Turfan-Sammlung», in *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1967 n°1, pp. 14–15.

2. *Les manuscrits d'Helsinki*.

La Société Finno-ougrienne détient la collection de fragments manuscrits légués par le colonel C.G. Mannerheim. Celui-ci avait acquis, lors d'une expédition en Asie centrale entre 1906 et 1908, près de 2.000 fragments manuscrits en chinois et quelques-uns en ouigour. Lors de ce voyage, il avait fait route pendant quelque temps avec P. Pelliot qui, selon son journal, ne l'appréciait que modérément. Mannerheim n'a pas pris soin de noter la provenance précise des manuscrits collectés, mais selon son rapport de voyage[36], il y a tout lieu de penser qu'il s'agit de la région de Turfan. Ces manuscrits ont été déposés à la Bibliothèque universitaire d'Helsinki en 1971 et, après avoir été longtemps ignorés des sinologues, ont été sommairement décrits par Harry Halén[37] qui les a rassemblés sous 168 cotes, chacune représentant souvent une certaine quantité de fragments plus on moins petits, d'origines parfois diverses, conservés dans des chemises de papier. Quelques identifications furent faites, vers 1970, par E. Grinstead, mais la plupart des textes sont encore non identifiés.

Depuis 1981, le groupe de recherche sur les textes bouddhiques d'Asie centrale de l'Université Ryūkoku en a entrepris le catalogue. Sans reprendre les diverses observations faites récemment par Kudara Kōgi,[38] on peut constater que 3 manuscrits seulement ne sont pas des textes bouddhiques: le n°75, peut-être une requête, le n°151, sans doute un recensement, et le n°37, un compte. Quatre manuscrits seulement sont datés: les n^{os}22 et 63, d'une année d'ère du royaume de Gaochang correspondant à 591, le n°79, daté de 650, et le n°151 V°, daté de 699.[39] Malgré la petitesse des fragments, on peut admettre que la plupart des manuscrits datent du VIIe au IXe siècle, comme le pense lui-même Kudara. Le papier est généralement assez mince (0,06 à 0,08 mm), à vergeures fines (2 à 3,5 cm pour 20 vergeures), teinté en ocre. Peu de manuscrits peuvent être considérés comme antérieurs: les n^{os}35, 36, 57, 92.[40] Leur papier est mince (0,05 mm), à vergeures assez épaisses (4 à 4,2 cm pour 20 vergeures), de couleur bis, non teinté, correspondant aux normes des Dynasties du Nord. Quelques autres ne paraissent pas dater d'avant le Xe siècle: les n^{os}83A, 141, 166, dont le papier est épais (0,10 mm ou plus), à vergeures épaisses (4,6 à 5 cm pour 20 vergeures), de couleur beige ou beige clair, non teinté. Le n°37 tient une place à part. Pour autant qu'on puisse en juger d'après un examen rapide, des éléments d'un compte manuscrit se superposent à des caractères imprimés très pâles. L'impression d'un cachet xylographique rouge est visible sur le bord supérieur gauche. Le papier utilisé, assez mince (0,03 mm), à vergeures très régulières et fines (2 cm pour 20 vergeures) et à chaînettes rapprochées, de couleur blanchâtre, paraît plus proche d'un papier du XXe siècle que des papiers des manuscrits de Turfan ou de Dunhuang du Ve au Xe siècle.

Dans l'ensemble, les manuscrits de la collection Mannerheim, sur le plan de l'analyse

[36] C.G. Mannerheim, *Across Asia from West to East, 1906–1908*, 2 vol., Helsinki, 1940 (réimpression en 1969).

[37] H. Halén, *Handbook of oriental collections in Finland*, Scandinavian Institute of Asian Studies, Londres, Malmö, Curzon Press, 1977. Je remercie H. Halén et les conservateurs de la Bibliothèque universitaire d'Helsinki de m'avoir permis d'examiner l'ensemble de la collection Mannerheim, malgré les engagements contractés avec l'Université Ryūkoku.

[38] Voir le rapport de Kudara Kōgi, «Chinese buddhist manuscripts from Central Asia in the Mannerheim collection», communication au 31e CISHAAN, Tokyo, 1984, pp 995-997.

[39] K. Kudara ne mentionne pas ce dernier manuscrit, non bouddhique, parmi les manuscrits datés. Ce fragment comporte 2 caractères spécifiques au règne de l'impératrice Wu Zetian, 𠡦 pour 年 et 𨲢 pour 聖.

[40] Je ne pense pas comme K. Kudara que le n°27 date du Ve siècle.

formelle, ne se prêtent pas à de longs développements, mais, comme les manuscrits de Berlin, ils viennent confirmer la typologie des manuscrits utilisés à Dunhuang entre le Ve et le Xe siècle.

N.B.

Depuis 1949, un assez grand nombre de manuscrits ont été mis au jour dans les tombes des cimetières d'Astana et de Karakhoja. Ces manuscrits ont d'abord été déposés au Musée provincial du Xinjiang et sont actuellement en cours de reproduction et d'édition.[41] Selon les responsables de l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences sociales du Xinjiang, il semble qu'ils aient été transportés à Pékin en vue de leur publication, le Musée provincial ne conservant que quelques dizaines de manuscrits exposés.[42] Ce sont pour l'essentiel des documents de caractère économique assez souvent datés. En outre, sont conservés également au Musée provincial plusieurs manuscrits bouddhiques découverts dans un stupa à proximité de la mosquée d'Imin 額敏塔 au sud-est de la ville de Turfan. N'ayant pu en mesurer les caractéristiques formelles, la comparaison avec les manuscrits d'autres collections s'avère irréalisable.

IV. *Un exemple de réemploi des manuscrits: les manuscrits sino-tibétains du fonds Pelliot.*

Les manuscrits de Dunhuang sont nombreux à avoir été écrits au recto et au verso. Les rouleaux, traditionnellement écrits sur une seule face, à la différence des autres formes (pothi, livres «en papillon» ou «en tourbillon», et parfois accordéons), ont donc été réemployés pour leur verso resté vierge, le recto étant considéré alors comme inutile. Ce procédé de réemploi peut être constaté en particulier avec les manuscrits sino-tibétains. Bien que dans l'ensemble les manuscrits en tibétain ne soient pas datés, il ne semble pas qu'il y en ait d'antérieur au début de l'occupation tibétaine, surtout parmi les manuscrits chinois réemployés en tibétain. Il n'est pas sans intérêt de se demander quelles sortes de manuscrits ont été ainsi réemployées (types de textes, datation) et si le réemploi a impliqué un changement de forme des manuscrits.

Quelque 350 manuscrits comportent à la fois du chinois et du tibétain dans le fonds Pelliot. Certains sont passés du fonds chinois dans le fonds tibétain lors du catalogage par Marcelle Lalou, d'autres restant dans le fonds chinois, ce qui a produit assez souvent une double cote pour un manuscrit.[43] On peut diviser les manuscrits sino-tibétains en 3 types, selon l'antériorité de la langue utilisée: 1) simultanéité de rédaction; 2) texte tibétain précédant un réemploi en chinois; 3) texte chinois précédant un réemploi en tibétain.

[41] Voir la série *Tulufan chutu wenshu*, Pékin, Wenwu chubanshe, dont 5 vol. ont déjà paru depuis 1981

[42] Au Musée du *xian* de Turfan ne sont exposées que des reproductions des manuscrits originaux. Il ne m'a pas été possible de savoir quelle institution détenait, à Pékin, les manuscrits découverts à Turfan.

[43] Cf. la liste de M.-R. Séguy, in A. MacDonald et Y. Imaeda, *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, vol. 1, Paris, Bibliothèque nationale, 1978, pp. 11–13. Pour P.tib. 1111, la cote chinoise est 5544 et non 5444. Dans le présent article, l'abréviation P. restera utilisée pour les cotes chinoises, P.tib. étant employé pour les cotes du fonds tibétain.

1. *Textes à rédaction simultanée.*

Dans le cas de la simultanéité de rédaction, on ne peut parler de réemploi, c'est pourquoi ces manuscrits peuvent être placés à part.[44] Ce sont: soit des recueils mêlant des textes bouddhiques chinois et tibétains, P.tib.70, 47 (ex- 3137); soit des ouvrages transcrits d'une langue dans l'autre ou annotés ou encore des glossaires, P.tib.85 (= 3861), 342 (ex- 3088), 609, 783 (ex- 2061), 784 (= 2210), 1046 (ex- 3419), 1257 (ex- 2046), 1261 (ex- 3301), 2262 (ex- 2935); soit des documents administratifs rédigés en tibétain, mais comportant des impressions de sceaux ou des signatures en chinois, P.tib.1078bis, 1081 (ex- 3527), 1082 (ex-3529), 1124, 1166, 1205, 1230, 1244, 1458;[45] soit des ouvrages en tibétain simplement paginés en chinois, P. tib.92, 102, 202.

2. *Manuscrits tibétains réemployés en chinois.*

Les manuscrits tibétains réemployés en chinois, assez peu nombreux, une vingtaine, sont dans leur grande majorité des ouvrages bouddhiques, mais aussi quelques documents administratifs ou comptables, réemployés pour des exercices d'écriture, copies de poèmes, de requêtes ou graffiti, sans que l'on sache précisément à quel moment ils l'ont été, pendant ou après la fin de l'occupation tibétaine.

Plusieurs manuscrits semblent avoir été réemployés comme enveloppes à sūtra, comme P. tib. 336 dont le verso porte la mention 宋判官經 . C'est aussi le cas des manuscrits réemployés comme enveloppes du *Da banruo jing* 大般若經 : P. tib. 4002, 4010, 4016, 4029, 4030, 4031, 4032, 4033, 4034, 4036, 4041, 4042, 4048, 4097, 4099, 4102, 4103, 4108, 4123.

Il arrive aussi que des manuscrits aient été réemployés plusieurs fois, comme P. tib. 1096 dont le recto tibétain est un document officiel réemployé au verso pour deux notes en chinois, l'une étant datée d'un an *you*, donc pendant la période d'occupation tibétaine, ainsi que pour une note en tibétain inscrite entre les colonnes du chinois.

Les manuscrits tibétains, ainsi réemployés en chinois, sont le plus souvent des rouleaux, parfois écrits en lés, réutilisés sur leur verso (P. tib. 27, 151, 154, etc.), mais aussi des pothi (P. tib. 395).

3. *Manuscrits chinois réemployés en tibétain.*

Les manuscrits chinois réemployés en tibétain sont les plus nombreux. Leur réemploi est aussi plus intéressant à étudier dans la mesure où il implique une réutilisation de manuscrits d'époques assez différentes et, dans certains cas, un changement de forme du manuscrit lui-même.

L'écrasante majorité des manuscrits chinois réemployés en tibétain sont des rouleaux inscrits en chinois au recto et simplement réutilisés en tibétain sur leur verso. Un petit nombre de rouleaux chinois ont été démontés, les feuilles de plusieurs rouleaux étant

[44] Il faut mettre à part aussi les pièces de renfort tibétaines ayant servi à réparer des manuscrits chinois (par exemple P.tib. 1291 ou 2204) ou chinoises ayant servi à restaurer des manuscrits tibétains: P.tib. 111, 174, 507B, 534 (devenu chinois 4102), 998, 1059, 1112, 1544.

[45] Les documents administratifs sont souvent, comme l'a montré G. Uray, largement postérieurs à la période d'occupation tibétaine, le tibétain étant employé dans certaines pièces tout au long du Xe siècle. G. Uray, «L'emploi du tibétain dans les chancelleries des Etats du Kan-sou et de Khotan postérieurs à la domination tibétaine», in *Journal asiatique*, 269, 1–2 (1981), pp. 81–90.

mélangées et recollées ensemble pour constituer un nouveau rouleau où un ou plusieurs textes tibétains ont été inscrits sur les faces non écrites: ainsi de P.tib. 1071 (ex-2890) dont la face chinoise se compose de fragments du *Fahua jing*, j. 4 (3 feuilles), du *Jushe lun* 俱舍論, *pin* 2 (6 feuilles), du *Foding zunsheng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經 (4 feuilles), du *Da banruo jing* (2 feuilles); du *Mohe banruo jing* 摩訶般若經, *pin* 2 (5 feuilles); ou de P. tib. 1134 (ex-2853) formé de fragments du *Fahua jing* (4 feuilles + 1 feuille de couverture), du *Fo suoxing zan* 佛所行讚 (3 feuilles) et à nouveau du *Fahua jing* (1 feuille). Il en va de même pour P. tib. 1287, composé de 11 fragments différents.[46]

Il arrive que le texte chinois ait été masqué lors du réemploi en collant face contre face des feuilles d'un rouleau en chinois pour obtenir un nouveau rouleau écrit recto-verso en tibétain: P. tib. 3, 126, 1038.[47]

Quelques manuscrits chinois ont été non seulement réemployés sur leur verso, mais aussi sur les endroits non écrits du recto: feuille de couverture (P. tib. 133), ou entre les colonnes (P. tib. 368, 840).

Pour quelques manuscrits encore, le texte tibétain se réduit à de simples ajouts exclusivement sur le recto déjà inscrit en chinois, P. tib. 735, 1016 (= 2593), 2086 (= 2665), éventuellement à des exercices d'écriture, P. tib. 1026 (= 3336), 1074 (= 2663), ou encore 839 (= 4071), un livret de 14 feuillets cousus.

Mais surtout, les rouleaux chinois réemployés ont été, de temps à autre, découpés ou pliés pour être réutilisés sous une autre forme. Ils peuvent l'avoir été comme pothi, les feuillets, taillés dans les feuilles des rouleaux chinois, étant collés face à face. C'est le cas de P. tib. 81, dont les feuilles ont été découpées longitudinalement en étroites bandes de 6,5 x 41,7 cm sans souci du raccord des feuilles du rouleau originel, longues de 36,5 cm. C'est aussi le cas de P. tib. 439. D'autres rouleaux chinois ont été réutilisés sous forme d'accordéon, par exemple P. tib.250, dont le texte tibétain a été écrit au verso du chinois, le rouleau étant plié en feuillets de 25,4 x 7,5 cm. Les fragments de certains rouleaux chinois ont été collés face à face avant d'être réemployés en accordéon: P. tib. 320, 382, 523.[48]

Un autre type de rémploi, plus complexe, est défini par des manuscrits en chinois réutilisés à la fois en tibétain et en chinois, ainsi de P. tib. 781 (ex-2989) qui se compose au recto d'un texte taoïque chinois et au verso d'un texte tibétain précédé d'un texte bouddhique en chinois.

Les manuscrits chinois réemployés sont, pour la plus grande partie, des textes bouddhiques, presque exclusivement des sūtra canoniques, souvent parmi les plus diffusés: *Fahua jing* (23 manuscrits), *Da banruo jing* (13), *Jingang jing* (5), *Weimojie jing* 維摩詰經 (4), etc. Y figurent aussi quelques traités et textes de vinaya. Les manuscrits non bouddhiques se répartissent en textes taoïques, documents comptables ou administratifs et textes confucianistes, auxquels il faut ajouter un calendrier. Parmi la dizaine de textes taoïques, figurent 3 fragments du *Benji jing* 本際經 et un du *Wushang biyao* 無上祕要. Les documents administratifs sont surtout des comptes, mais il y a aussi un recensement cadastral. Trois des 4 textes confucianistes sont des *Lunyu* 論語.

[46] La description en est faite par H. Vetch, in *Choix de documents tibétains*. ., vol. 2, Paris, 1979, pp 27–31.

[47] Marcelle Lalou écrit dans son *Inventaire* ..., vol. 2, p. 30, que le n°984 a été détriplé pour laisser apparaître un texte chinois. Y avait-il une pièce de renfort pour réparer un manuscrit doublé?

[48] Des reproductions de P.tib. 320A et 523 se trouvent dans J.-P. Drège, «Les accordéons de Dunhuang», in *Contributions*..., vol. 3, op. cit., pl.28 et 25.

Bien peu de manuscrits portent des dates: P. tib. 163 (= 2719), recensement de 744; P. tib. 2118, copie du *Fahua jing* datée de 689; P. tib. 1070 (ex- 2765), calendrier de l'année 834. Si l'on essaie de dater ces manuscrits chinois d'après leurs caractéristiques morphologiques,[49] on distingue en gros deux périodes, l'une correspondant à la première moitié des Tang, c'est-à-dire du milieu du VIIe siècle au milieu du VIIIe siècle, l'autre à la période d'occupation tibétaine, de la fin du VIIIe siècle au milieu du IXe siècle. Trois manuscrits paraissent plus anciens, P. tib. 307, 985 et 1247, copies du *Niepan jing* qui pourraient dater des Sui, comme la plupart des copies de ce sūtra dans les manuscrits de Dunhuang.

Il est assez difficile d'affiner la datation à l'intérieur de chacune des deux grandes périodes que l'on vient de définir. Mais pour certains manuscrits, on peut proposer le VIIe siècle: P.tib.290, 984, 1004, 1044, 1134.1 et 3, 1136, 1194, tous copies du *Fahua jing*, et aussi P.tib.990, 1068 ou 1134.2; pour d'autres, plutôt le VIIIe siècle: P. tib. 60.1 et 2, 550, 869, 1240, copies du *Fahua jing*, et aussi P. tib. 1034, copie du *Yaoshi jing* 藥師經 , 126, copie du *Foming jing* 佛名經 . Quelques manuscrits semblent dater plus précisément du milieu du VIIIe siècle, période où l'on percoit certaines modfications dans la présentation des manuscrits:[50] P. tib. 1057, 211, 661. Les manuscrits taoïques paraissent tous dater des VIIe-VIIIe siècles, P.tib. 762 datant peut-être de 718 comme les autres copies datées du *Wushang biyao*.

Les manuscrits datant de la période d'occupation tibétaine, soit une trentaine, se distinguent aisément, par un papier plus épais, de structure plus irrégulière, aux vergeures épaisses, plus ou moins bien teinté. On y trouve, pour le chinois, exclusivement des textes bouddhiques, à l'exception d'une copie du *Lunyu*, P.tib. 1074 (= 2663), réemployée pour un exercice d'écriture en tibétain et en chinois avec des dates en années cycliques dont celle de l'an *chou*, c'est-à-dire précisément de la période tibétaine. Les ouvrages bouddhiques copiés sont presque tous des sūtra, *Da banruo jing, Jingang jing, Fahua jing, Jinguangming zuishengwang* jing 金光明最勝王經 , *Weimojie jing*, etc. auxquels s'ajoutent un texte de vinaya, P. tib. 954 (= 2338), et deux traités, P.tib. 957.

On peut s'interroger sur les circonstances du réemploi des manuscrits chinois par des mains tibétaines. Il est certain que ces manuscrits étaient considérés le plus souvent comme des rebuts, sauf lorsqu'il s'agit d'ajouts ou de notes relatives au texte chinois lui-même, ce type de manuscrit se rapprochant de ceux à rédaction «simultanée». Les manuscrits chinois de la période tibétaine réemployés l'ont donc été relativement peu de temps après leur copie initiale. C'est qu'en fait ce sont souvent des feuilles qui ont été mises à part après copie, non montées en rouleaux à cause de défectuosités. Les manuscrits P. tib. 1173 (= 5577 pièce) et 1287.1, 2, 3, 4, ou 2111 (= 4683) en sont la preuve. Sur P. tib. 1173 est précisément inscrit le caractère 兌 , «retiré», au coin supérieur droit du recto, alors qu'au verso est mentionné le nom de Lu Tan 盧談 , copiste du monastère Jinguangming 金光明寺 (d'après P. 3205 et S. 2711)[51], connu par ailleurs pour avoir copié plusieurs manuscrits: S. 3784, 3755, 4176, 列 34 et 李 73. Sur les fragments 1 à 4 de P.tib.1287, figure aussi le caractère 兌 . Le manuscrit P.tib. 1287 est un exemple typique de réemploi de manuscrits de rebut. Il se compose de 11 fragments de textes bouddhiques d'1 à 3 feuilles chacun datant d'époques différentes: les

[49] Afin de ne pas alourdir la publication du présent travail, les données morphologiques ne seront pas indiquées ici.

[50] Cf. «Papiers de Dunhuang...», art. cit., pp. 342 et 350.

[51] Lu Tan a parfois été identifié comme 盧琰 ou 盧淡.

fragments 1 à 6 et 9 à 11 peuvent être datés de la période d'occupation tibétaine; seuls les fragments 7 et 8 sont antérieurs. Si les feuilles datant de l'époque tibétaine sont vraisemblablement des feuilles défectueuses ou provenant de rouleaux défectueux ou détériorés, celles qui sont antérieures à cette période ne peuvent être issues que de rouleaux abimés et non restaurés. Ces rouleaux mutilés, sortis d'une bibliothèque, ont été mis en pièces, les feuilles les mieux conservées étant réemployées. Les monteurs ont alors intentionnellement recollé les feuilles en les séparant les unes des autres, intercalant des feuilles d'autres manuscrits ou même les assemblant en sens inverse.

Cette pratique du réemploi, dont on ne possède pas d'exemple antérieur à la période d'occupation tibétaine, semble-t-il dans les manuscrits de Dunhuang, s'est poursuivie jusqu'à la fin du Xe siècle, avec la réutilisation de pièces administratives. On peut en inférer que les manuscrits de la grotte murée sont en grande partie des manuscrits de rebut réunis en plusieurs strates, les manuscrits réemployés devenant eux-mêmes des objets de rebut. Le fait que la plupart des manuscrits, même parmi les mieux conservés, soient incomplets, puisque manquent presque toujours la feuille de couverture ou la feuille de roulage, le bâton, etc., corrobore cette impression.[52] Le grand nombre de feuilles de couvertures, détachées et mutilées, et d'enveloppes ramenées à Londres par A. Stein, plus de 300 (S. 10854 à 11287), indique que l'ensemble des manuscrits bouddhiques avait été mis au rebut, qu'il s'agisse des feuilles de couverture du Xe siècle, les plus nombreuses, ou provenant de manuscrits antérieurs aux Tang.

[52] A. Fujieda, «Une reconstruction de la 'bibliothèque' de Touenhouang», in *Journal asiatique*, 269, 1–2 (1981), pp. 65–68.

Annexe 1: Manuscrits datés de Pékin et Leningrad

Date	Cote	H.	L.	E.	As.	C.	V.	Ch.	Lieu
434	F.320	27,5	52	0,10	0	ocre	2,8–3		
458	地76	27,5	47–53		–	bis			
537	辰32	26,3	36,5	0,08	–	bis	4		
(541)	羽35	26,7	43	0,07	0	ocre a. clair	4	5,5	
573	Dx.1604			0,06	+	ocre foncé	2,2		
608	F.69	25	51,5	0,05	0	ocre	3,4	4	
610	制8	27,8	41	0,08–13	–	bis	5	5,5	
611	Dx.180	25,5		0,07	0	ocre	3,8		
615	雨90	28	37	0,07	0	bis	3		Dunhuang
629	宇6	25,5	46		0	ocre			
630	羽36	27,5	41	0,09	–	chamois foncé	5	5,8	
667	崑96	28,1	43	0,09	0	ocre	2,4	5,6	
678	F.68	28,6	42,5	0,07	0	bis	3,4	5,5	
708	律2	25,3	49,8	0,09	0	ocre	2,2		
721	羽33	26	47,6	0,09	+	ocre	2		
744	李71	28	74,5	0,17	0	chamois	3		
752	F.235d	28	36,5	0,06	–	bis	3		
771	F.256	28,5	71,5		0	beige	2,4		
782	Dx.1328			0,08/13	–	chamois	3/5		
826	冬92	27,8	48	0,17	–	chamois	5,4		肅州
853	采25	32	45	0,11	0	beige	5	6,5	
858	F.70	26	45	0,11	0	beige	4,8	6,5	
902	Dx.566	28	42,5	0,12		beige	4,8		
920	羽24	32	45	0,16	–	beige	6		
954	Dx.529+530	27,2	34	0,10	0	bis	3		
964	Dx.2148a	30	42,5	0,13	–	beige	5,4		Khotan
964	Dx.1400a	30	(27,5)	0,25	0	beige			Khotan

Pour la signification des abréviations, cf. «Papiers de Dunhuang...», p. 317.

drg18

Annexe 2

Colophon du Shanjian lü

貞觀廿二年十二月十日　　國洤寫
用大麻紙七張　　二分
淨住寺沙門道凝初校
會昌寺沙門法倫再校
裝潢手輔文開裝
門下坊主事臣馬仁義監
右内率府錄事參軍事臣趙模監
左武衛倉曹參軍事盧爭臣監
殿中尚乘直長僧蔚丹監
銀青光祿大夫行家令臣閻立本總監

Annexe 3

Manuscrits datés de Kyōto

a. *Manuscrits de l'Université Ryūkoku*

Date	N°	Texte	H.	L.	E.	As.	C.	V.	Ch.	Obs.
(703)	526	*Jinguangming jing*	25,8	47,5	0,10	-	ocre	5	6,5	date de trad.
(703)	527	id.	25,9	47,2	0,10	-	ocre	5	8	id.
754	532	無量壽觀經纘述	28,5	39,5	0,10	-	bis	2	5	
an zi	117	四分律及論要鈔	29,8	43,5		-	beige rosé	5		
911?	512	*Fahua jing*	26	40,5	0,13	mou	blanc.	3,4		

b. *Manuscrits de l'Université Ōtani*

Date	N°	Texte	H.	L.	E.	As.	C.	V.	Ch.	Obs.
415	68	無量壽經	25,7	36,5	0,07	-	ocre	4,6	5,2	
533	24	*Niepan jing*	25,2	37		-	bis	3,4	5,2	
513	23	*Huayan jing*	25,3	37		-	chamois	4,4	5,2	
688	29	*Weimojie jing*	25,5	48		+	ocre	1,8		
(693)	71	*Apitan jing*	25,2	46,5	0,09	0	ocre	1,8		

c. *Manuscrits du Musée national*

Date	N°	Texte	H.	L.	E.	As.	C.	V.	Ch.	Obs.
295	185	*Jieyuan*	28	47	0,07	0	bis	3,4		
413	190	*Huayan jing*	26,2	36,5	0,08	0	ocre clair	4,4	5	
434	188	尼律藏	26,5	40	0,09	0	bis/ocre clair	3,8	5/5,5	
446	189	大集經	25,5	36,5	0,07	0	ocre clair	4,6	5-6	
463	191	*Fahua jing*	25,5	35	0,08	-	ocre clair	4,6	5,5	
514	194	大品經	26	35,5	0,10	-	ocre clair	4,4	5-6	
603	211	*Niepan jing*	26,5	50	0,07	+	ocre foncé	2,6	5	
608	213	id.	25,2	51	0,06	+	ocre clair	3,2	4	
648	217	*Fahua jing*	25	47	0,08	0	ocre foncé	4,4	4,5	
675	218	id.	26,3	48	0,07	+ li.	ocre	2	4	
920	254	*Foming jing*	30	46	−0,10	-	beige clair	4,4		

Post-scriptum

Près de deux ans après la rédaction du présent travail, en janvier 1986, Fujieda Akira vient de publier, non sans quelque bruit, un article sur la collection Moriya du Musée national de Kyoto («Tokuka Rishi hanshôkaku shinzô'in ni tsuite», *Kyôto kokuritsu hakubutsukan gakusô*, 7 (1986), pp. 153-173). Dans cet article, il estime qu'un seul manuscrit de Dunhuang de cette collection est authentique, le n° 218. Son analyse repose essentiellement sur la comparaison des empreintes de sceaux portées sur ces manuscrits, mais aussi sur l'écriture et le papier. Néanmoins, dans ces deux derniers cas, l'analyse n'est pas vraiment convaincante et, pour le papier, reste malheureusement imprécise. Le problème des faux dans cette collection ne semble pas encore définitivement résolu.

COMPTES RENDUS

GAIL Adalbert J., *Tempel in Nepal*, Band I, *Ikonographie hinduistischer Pagoden in Pāṭan Kathmandutal, mit 178 Abbildungen und einigen Textillustrationen*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz/Austria, 1984, pp. 94, LI planches en noir et blanc, broché, öS 345.

Ce livre est pour l'essentiel la description minutieuse du décor de quatre temples de Pāṭan, dont trois se dressent sur la place du palais et le quatrième est bâti à un carrefour du quartier de Svatha. Deux sont śivaïtes, deux sont viṣṇuites. 49 pages sont consacrées à l'identification des figures représentées sur le décor; elles sont suivies d'une courte conclusion, d'un appendice sur les objets emblématiques que portent dans leur main les divinités (conque, massue, etc.), du texte et de la traduction des inscriptions, d'une bibliographie et de deux très beaux index.

Il est difficile de juger d'un livre qui se présente comme le tome I d'une série dont on ne nous dit pas ce qu'elle sera. Les volumes à venir seront-ils indépendants de celui-ci ou viendront-ils le compléter? Tel qu'il est, cet ouvrage a des mérites évidents. Le relevé des figures est exhaustif, la plupart sont illustrées, leur identification est assurée car faite par un bon connaisseur de l'iconographie hindoue, qui a lu les textes et sait s'y référer à bon escient. On appréciera surtout que la description soit faite de façon à favoriser des comparaisons ultérieures entre les quatre monuments étudiés ou avec d'autres temples du Népal. On pourra ainsi juger du degré de liberté laissé aux maîtres-d'œuvre et aux sculpteurs, des évolutions survenues avec le temps ou des variantes locales. M. Gail refuse de tirer des conclusions trop générales de cette première étude consacrée à quatre temples seulement, mais les remarques très brèves qu'il fait en passant sont toujours bien venues (p. 45, sur le plan des temples śivaïtes; p. 63, sur l'assimilation des temples à des *maṇḍala*, etc.). Il arrive souvent qu'on regrette sa volonté de faire court et qu'il n'ait pas voulu développer ses opinions sur l'origine des «temples-pagodes», sur la signification des objets emblématiques ou sur les scènes érotiques. Peut-être réserve-t-il ces discussions pour un ouvrage plus général.

Ceci dit, on s'étonne que l'étude iconographique ne s'accompagne d'aucune étude architecturale et que l'histoire des monuments soit évoquée par les inscriptions seulement. On aurait aimé connaître le rapport entre choix du décor et plan ou structures; il n'aurait pas été inutile que les diverses réparations soient étudiées sur le monument lui-même et que l'on voie

si elles ont été à l'identique ou si elles ont amené des modifications dans la disposition du décor. Mais peut-être une telle étude aurait-elle exigé des moyens matériels et surtout des autorisations dont M. Gail ne disposait pas. Quant aux remarques techniques et stylistiques sur l'exécution du décor, aux rapprochements que l'on est tenté de faire de ce point de vue avec d'autres monuments népalais, on peut espérer qu'ils trouveront place dans un prochain volume de la série.

Gérard FUSSMAN

Orientalism, Poetry, and the Millenium: The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed 1751–1830 par Rosane ROCHER, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1983, in-8°, xi et 350 pages, 10 illustrations hors-texte.

Pour les indianistes le nom de Halhed est attaché aux premiers grands ouvrages qui peuvent prétendre appartenir à leur science, la traduction d'un manuel de *dharmaśāstra* (1777) et une grammaire bengalie (1778). Mais pour apprécier correctement l'œuvre de ce pionnier, il faut le situer dans son époque, son milieu; il faut savoir ce qu'est son œuvre dans sa vie. La présente biographie admirablement documentée nous permet de comprendre avec clarté la naissance de cette œuvre et par conséquent la naissance d'une science. Elle est ainsi du premier intérêt pour l'indianiste. Et la destinée de Halhed fut telle que sa biographie n'est pas moins intéressante pour l'historien de la conquête de l'Inde par les Anglais et même pour l'histoire des mouvements illuministes du XVIII[e] siècle européen. Les documents utilisés par Madame Rocher sont les papiers de Halhed, sa correspondance, de nombreuses lettres de ses correspondants, un grand nombre de libelles, littéraires, religieux ou politiques de l'époque, les journaux et revues du temps, la littérature contemporaine sur l'Inde et les premiers ouvrages d'indianisme.

Nathaniel Brassey Halhed (1751–1830) était issu d'une famille de négociants. Il reçut une éducation soignée, d'élite, à Harrow et à Oxford. Sa première vocation fut la littérature. Il y fit ses premiers essais avec Sheridan. Leur collaboration, dans une pièce de théâtre, etc., si intime que les exégètes modernes se disent incapables de distinguer ce qui est la part de l'un et de l'autre, devait se terminer par le départ de Halhed en Inde, le destin devant par la suite toujours les écarter de plus en plus et finir par les mettre en conflit. Envoyé au Bengale au service de l'East India Company par sa famille inquiète de sa dissipation juvénile, Halhed partit contre son gré vers ce qui devait l'illustrer. Il avait cependant déjà appris le persan, s'était déjà lié avec William Jones avant son départ. Cette connaissance lui valut d'être chargé par Warren Hastings de la traduction d'un code de lois indien rédigé par onze pandits sur l'ordre du Gouverneur Général. La traduction ne fut pas directe. Les pandits rédigèrent en sanskrit, traduisirent en bengali oralement à un de leurs compatriotes qui fit une version persane, laquelle fut enfin traduite en anglais par Halhed. On a pu discuter l'exactitude du résultat de cette entreprise. William Jones le fit le premier. Du moins ceci permit la révélation de l'existence du *dharmaśāstra* à l'occident. De plus Halhed qui ne semble pas avoir jamais vraiment appris le sanskrit était quand même entré en contact avec des pandits et avait eu assez de curiosité pour s'enquérir de leur culture. Dans l'introduction de 70 pages de son «Code of Gentoo Laws» publiée en 1777 il en fit une présentation disparate mais qui elle aussi

fut une révélation. La «Grammar of the Bengal Language» parut en 1778 et est un ouvrage de caractère plus scientifique. Halhed savait réellement le bengali et fit réellement œuvre de linguiste.

Halhed n'est pas le premier auteur de grammaire de langues indiennes, ni le premier présentateur et traducteur de textes sanskrits. Des missionnaires, Roth au XVIIe, Pons au début du XVIIIe pour le sanskrit, Lalanne pour le telugu, etc., Maissin traducteur de la *Tarkabhāṣā* de Keśavamiśra vers 1750, etc. avaient eu la même curiosité et fait un semblable effort. Mais leurs ouvrages n'avaient pas été publiés, à l'exception de la grammaire tamoule de Beschi, et n'eurent pas le même effet que l'œuvre de Halhed dans la diffusion de la connaissance sur l'Inde. Halhed bénéficia en effet de circonstances favorables dues elles-mêmes au patronage de Warren Hastings, c'est-à-dire à une politique concertée d'ouverture à l'égard des cultures, des religions, des coutumes et des institutions du pays conquis, évidemment pour les besoins de l'administration et pour faciliter l'implantation de cette dernière. L'attitude de l'administrateur s'acclimatant pour faire mieux admettre son autorité est ici comparable à celle du missionnaire s'adaptant pour convertir. Cette politique sera parfois discutée et plus ou moins soutenue au cours de l'histoire coloniale, comme l'adoption des «rites malabars» au cours de l'histoire des Missions. Hastings fut un des premiers à la préconiser et Halhed à l'appliquer. Ce dernier est un des premiers représentants de ce type d'administrateur qui était en même temps un savant. L'indianisme anglais est ainsi né d'une politique coloniale.

Halhed resta au service de la Compagnie quand il faisait œuvre de linguiste et il eut sa place dans la vie politique agitée de ce milieu. Il s'y définit surtout comme le protégé du Gouverneur Général. Et il fut pris dans les remous de la fortune de ce dernier. Hastings appréciait l'éducation de son protégé; celui-ci, en toutes circonstances, fit preuve d'une fidélité exemplaire à l'égard de son protecteur. Ils se retrouvèrent en Angleterre en même temps, Hastings pour soutenir un procès d'une douzaine d'années, Halhed pour employer son talent littéraire à le défendre, en particulier contre les attaques de son ancien ami, Sheridan, dont les plaidoiries contre Hastings ont fait la célébrité tout autant que l'*Ecole de la Médisance*. L'amitié liera Halhed à Hastings pendant toute leur retraite. Leur correspondance, souvent émaillée de vers, en témoigne. L'on écrivait facilement en vers à cette époque. Halhed, tout au long de sa vie, ne manqua jamais une occasion de versifier et ce ne fut jamais sans talent. Il avait toujours de l'inspiration pour l'épigramme et la satire.

Il aurait certes pu finir ses jours dans une retraite confortable et dans l'amitié d'autres anciens serviteurs de la Compagnie nostalgiques de l'Inde. Mais un trait curieux de son caractère troubla profondément son existence. En 1795 il se laissa attirer et convaincre par un illuminé, Richard Brothers, adepte du millénarisme, dont il accepta et défendit par des écrits les idées, les prophéties de fin du monde pour une date toute proche, en dépit du démenti par les faits et de la désapprobation de ses pairs. L'illuminé fut tenu pour fou et enfermé. Halhed surprit ses amis, gagna sans doute en célébrité, mais perdit beaucoup en considération et devant ce qu'il comprenait comme «incompréhension» se retira du monde, enfermé chez lui, coupé de la société pendant douze ans. Il finit par sortir un jour de la solitude, pour refaire sa fortune et reprendre du service dans les bureaux londoniens de l'East India Company. Il ne devait cependant jamais se guérir de l'illuminisme, se convertissant encore une fois aux idées d'une autre prophétesse, Johanna Southcott. Mais cette reprise de service et d'une vie sociale lui permit de vivre mieux et en particulier de travailler à la Bibliothèque de la Compagnie que dirigeait son ami Charles Wilkins.

Car de toute sa vie il n'oublia jamais l'orientalisme. On lui doit des traductions, complètes ou par extraits, d'ouvrages indiens sur des versions persanes, les *upaniṣad*, ce à quoi il travaillait à Londres en même temps qu'Anquetil-Duperron à Paris, le *Mahābhārata*, etc. On trouve dans ses papiers des notes sur les conceptions indiennes des âges du monde, etc. accompagnées de rapprochements avec des données bibliques et de spéculations hasardeuses. Tout n'est pas là de caractère scientifique et frise souvent le fantastique, ce qui explique peut-être en partie la crise au cours de laquelle il sombra dans l'illuminisme, passa d'un «scholarly millenialism», comme l'appelle Madame Rocher, au millénarisme. Rien de tout cela ne fut rédigé pour la publication. Mais ce ne fut pas inutile pour l'indianisme. Ses papiers furent lus et exploités dans les bibliothèques et collections où ils furent distribués. Et ce n'est pas un des moindres mérites de Madame Rocher que d'en avoir retrouvé la trace dans des ouvrages qui, eux, connurent succès et diffusion, tel l'*Indian Antiquities* de Thomas Maurice.

Le cas de Halhed n'est pas unique. Celui de Maissin, personnage de moindre envergure, lui est tout à fait semblable, par la valeur des connaissances sur l'Inde qu'il a recueillies et par l'égarement dans l'illuminisme. Le fait historique qu'est la présence aux débuts de l'indianisme de telles personnalités juxtaposant contribution scientifique et illuminisme n'est certainement pas sans importance. L'œuvre de Halhed par sa célébrité a pu contribuer à former, en même temps qu'une première connaissance scientifique, l'image fausse d'une Inde où le mystère et la mystique l'emportent sur le rationnel, image qui est loin d'être oubliée encore aujourd'hui.

P.S. FILLIOZAT

Vākyapadīya of Bhartṛhari (An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭīkā of Puṇyarāja and the Ancient Vṛtti, edited by K.A. Subramania Iyer, with a Foreword by Ashok Aklujkar, *Kāṇḍa, II*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1983, XXIX et 335 pages in-8°.

Avec ce volume s'achève la publication du magnum opus d'un grand érudit, Koḍuvāyūr Anantarāma Subrahmaṇya Ayyar (1896–1980), qui a consacré toute son activité de chercheur au *Vākyapadīya* de Bhartṛhari. Cet ouvrage rendait nécessaire par sa difficulté et méritait par sa qualité et son importance dans l'histoire de la philosophie indienne qu'une vie entière lui soit consacrée. Et sans doute suscitera-t-il encore de semblables vocations. L'on doit ainsi à K. A. S. Iyer une monographie: *Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the light of the ancient commentaries* (Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series n° 68, Pune, 1969). On lui doit encore, outre de nombreux articles, une édition du *Vākyapadīya* et de ses commentaires anciens, ainsi qu'une traduction anglaise, distribuées entre huit volumes.

1. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I*, Deccan College Monograph Series 32, Poona, 1966, xxv et 268 pages in-8°. Ce volume contient le texte des *kārikā*, celui de la *vṛtti* dont l'attribution à Bhartṛhari a été discutée, mais qui reste la plus ancienne glose des *kārikā*, enfin le texte complet de la *Paddhati* de Vṛṣabhadeva, texte que l'éditeur antérieur, Charu Deva Shastri, n'avait pu éditer entièrement en 1934 en raison de l'insuffisance du matériel manuscrit dont il disposait, mais que K. A. S. Iyer a pu cependant présenter de façon satisfaisante, tout en soulignant

par une ligne ondulée les passages qui lui paraissaient encore incertains et peu intelligibles. En appendices sont donnés l'index des *kārikā*, celui des citations des deux commentaires, avec dans la mesure du possible identification de la source, etc.

2. Le présent volume donne la deuxième partie ou *Vākyakāṇḍa* de l'ouvrage de Bhartṛhari. En avant-propos M. A. Aklujkar évoque la personnalité et le dévouement à la science de K. A. S. Iyer, ainsi que ses propres recherches sur les manuscrits de la *vṛtti* attribuée à l'auteur des *kārikā*, recherches menées en vue d'une nouvelle édition des *kārikā* et de la *vṛtti*. Le volume contient ensuite une analyse détaillée en sanskrit des matières du *Vākyakāṇḍa*, puis le texte des *kārikā* avec la *ṭīkā* de Puṇyarāja (pp. 1–197), enfin une deuxième fois le texte des *kārikā* avec celui de la *vṛtti* (pp. 198–326). Le texte de la *vṛtti* est établi pour la plus grande partie sur un seul manuscrit, appelé M, et qui doit être celui décrit dans l'introduction du *kāṇḍa* I; pour une partie a pu être utilisé un manuscrit fragmentaire de Pāṭan; M. A. Aklujkar a accès à encore une autre partie de ce dernier manuscrit. Il y a dans ce volume un seul index, celui des *kārikā*. Les références des sources des citations identifiées sont données dans le texte même. K. A. S. Iyer disparu en 1980 n'a pu revoir les épreuves, ni donner l'introduction qu'il aurait certainement faite. C'est M. J. L. Shastry qui s'est chargé de la correction finale des épreuves.

3. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part I*, Deccan College Monograph Series 21, Poona, 1963, xvii et 407 pages in-8°. Ce volume, en fait le premier paru, contient le texte des *kārikā* du troisième *kāṇḍa* de Bhartṛhari, appelé *Prakīrṇaka*, jusqu'au septième *samuddeśa*, avec le commentaire de Helārāja appelé *Prakāśa*. Le texte des *kārikā* est établi à partir du commentaire d'Helārāja. Une introduction présente les manuscrits et le commentateur. Des appendices donnent un index des *kārikā* et des citations avec dans la mesure du possible identification des sources, etc.

4. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Prakīrṇaprakāśa of Helārāja, Kāṇḍa III, Part ii*, Poona, 1973, vii et 492 pages in-8°. Ce volume continue le précédent, donnant les *kārikā* des sept derniers *samuddeśa* du *Prakīrṇakakāṇḍa* avec le commentaire de Helārāja. L'introduction indique les différences du matériel manuscrit pour cette partie des textes. Les appendices donnent les index des *kārikā* et des citations de cette partie.

5. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti, chapter I, English Translation*, Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series: 26, Poona, 1965, xl et 137 pages in-8°. Cette traduction du *Brahmakāṇḍa* est accompagnée d'une traduction littérale de la *vṛtti* que K. A. S. Iyer attribue avec conviction à l'auteur des *kārikā*. Il consacre d'ailleurs la plus grande partie de son introduction à démontrer le bien-fondé de l'attribution et à critiquer le fondement des doutes légitimes émis par Mlle M. Biardeau et d'autres interprètes ou historiens.

6. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari, Kāṇḍa II, English Translation With Exegetical Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1977, li et 207 pages in-8°. C'est peut-être le *kāṇḍa* le plus difficile de l'ouvrage de Bhartṛhari, la *vṛtti* étant d'une difficulté égale à celle des *kārikā*, d'autant plus que le texte de la première n'est peut-être pas établi avec une grande sûreté en raison de l'insuffisance du matériel manuscrit. K. A. S. Iyer a donc renoncé à traduire la *vṛtti* en entier. A la traduction de chaque *kārikā* il a ajouté une note explicative fondée sur les deux commentaires anciens, la *vṛtti* et la glose de Puṇyarāja. Il a aussi ajouté une analyse détaillée très précieuse du contenu de ce redoutable *Vākyakāṇḍa*.

7. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari, chapter III, pt. i, English Translation*, Deccan College

Building Centenary and Silver Jubilee Series: 71, Poona, 1971, x et 243 pages in-8°. Ce volume est la traduction des *kārikā* du *Prakīrṇakakāṇḍa*, jusqu'au septième *samuddeśa*, correspondant à la première partie de l'édition (ci-dessus n° 3) de ce *kāṇḍa*. K. A. S. Iyer résume le commentaire de Helārāja, n'en retenant que ce qui intéresse la linguistique générale et laissant la partie de *prakriyā* ou maniement du formulaire pâninéen pour la formation des mots.

8. *The Vākayapadīya of Bhartṛhari, chapter III, pt. ii. English Translation with Exegetical Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1974, xvi et 412 pages in-8°. Ce dernier volume achève la traduction du *Prakīrṇakāṇḍa*, correspondant au dernier volume de l'édition. Comme dans le volume précédent les notes entre crochets expliquent des extraits d'intérêt général du commentaire de Hel*ārāja*.

Ces huit volumes fournissent maintenant une base solide et une aide considérable pour toute étude du *Vākyapadīya*. S'y joignent les dépouillements soigneux du matériel manuscrit par les soins de M. W. Rau et A. Aklujkar. A ce matériel il faudra, pour arriver à une meilleure compréhension, ajouter le fruit de l'étude des sources de Bhartṛhari et d'autre part de celle des citations de son ouvrage, des commentaires, critiques et développements chez les nombreux auteurs qui ont appuyé leur pensée sur son œuvre et qui sont le plus souvent des esprits aussi puissants et difficiles d'accès, Maṇḍana Miśra, Abhinavagupta, Nāgeśa Bhaṭṭa, etc.

P.-S. Filliozat

The Brahmāṇḍa Purāṇa, translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare, Part I-V, Ancient Indian Tradition and Mythology edited by J. L. Shastri, vol. 22–26, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna; part I, 1983, pages i-lxxxii et 1–389 in-8°; part II, 1983, pages i-xiii et 393–719 in-8°; part III, 1983, pages i-xv et 721–953 in-8°; part IV, 1984, pages i-xv et 955–1223 in-8°; part V, 1984, pages i-xxiii et 1225–1399 in-8°.

Dans le projet de publication de traductions anglaises des *purāṇa*, commencée en 1970, celle du *Brahmāṇḍa-* est déjà la septième réalisation. Le projet est dirigé par M. J. L. Shastri à la tête d'une équipe. C'est M. G. V. Tagare qui s'est chargé, après déjà plusieurs autres contributions dans la série, de la présente tâche monumentale. C'est en effet une traduction d'un texte long, mal établi, composite, de sujets très divers, de références culturelles implicites très variées et donc difficiles à maîtriser. Il a pris le soin d'apporter une annotation précise et des références éclairant les contextes culturels divers.

Le *Brahmāṇḍa-* est donné comme le dernier de la liste traditionnelle des dix-huit *purāṇa*. Texte extrêmement composite il est au départ une amplification du *Vāyupurāṇa*, un des plus anciens *purāṇa* marqué par le śivaisme. Dans son introduction M. Tagare donne une concordance des chapitres ou portions de chapitres communs aux deux textes. Les additions les plus longues et notables sont l'histoire de Paraśurāma (chp. 21–58 de l'*upodghātapāda*), l'histoire des dynasties (chp. 63–74) et surtout les 26 chapitres du *Lalitā-māhātmya*. Il existe à Java une version kavi de ce *purāṇa*, étudiée par M. J. Gonda dont les conclusions sont brièvement résumées, et qui apparaît ignorer ces accrétions. En revanche le *Nārada-purāṇa* qui fait une sorte de résumé du *Brahmāṇḍa-* contient l'histoire des dynasties futures et

l'épisode de Paraśurāma, mais ignore le *Lalitā-māhātmya*. Le *Nārada-* est estimé être de date récente. L'accrétion du *Lalitā-* est donc la plus tardive de toutes. M. Tagare étudie ensuite dans son introduction la composition de l'ouvrage, en particulier sa manière de traiter les cinq *lakṣaṇa* en quatre *pāda*, puis en examine la position religieuse. La mythologie śivaïte y a une grande part, mais moins importante que dans le *Vāyu-*. L'amplification a été non sectaire, faite de nouveaux éléments sivaïtes, visnuïtes et *śākta*. Elle a été très composite. On note en particulier l'introduction du mythe de Kṛṣṇa et Rādhā dans l'épisode de Paraśurāma. M. Tagare soupçonne ici une interpolation venant de milieux tantriques (p. lxv). Pārvatī est dite menacer de quitter la demeure de Śiva, si ce dernier n'agit pas contre Paraśurāma. Śiva médite, invoque Kṛṣṇa qui vient avec Rādhā, laquelle réconcilie Pārvatī avec Paraśurāma. Le *Lalitā-* est de toute évidence un texte d'inspiration tantrique *śākta*, sans doute du Sud de l'Inde en raison de ses références multiples à la figure de Kāmākṣī vénérée à Kāñcī. M. Tagare note l'importance des développements relatifs au *dharmaśāstra*, notamment sur le sujet des rites *śrāddha*.

Il déplore plusieurs fois l'absence de solide base textuelle pour son travail de traduction et d'élucidation. Il ne précise pas de quelle édition il s'est servi. C'est sans doute celle de M. J. L. Shastri publiée en 1973 par Motilal Banarsidass (*Brahmāṇḍa Purāṇa of Sage Kṛṣṇa Dvaipāyana* Vyāsa (with Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses), xvi et 295 pages in-4°). Ce texte reproduit l'édition du *Lalitopākhyāna* publiée sous forme de *pothī* par Śrīkṛṣṇadāsa-śreṣṭhin à la Veṅkaṭeśvara Press (Bombay, 1912, 6 et 162 folios oblongs). Que ce soit dans le corps du *purāṇa* ou dans le *Lalitopākhyāna* les corruptions de détail sont très nombreuses et les phrases inintelligbles ne sont pas rares. M. Tagare le signale et déclare avoir recouru au texte parallèle du *Vāyu-* pour élucider des passages corrompus. Il indique par des crochets des passages qu'il a restitués. Il a ainsi tiré le meilleur parti possible d'un texte très mal établi et difficilement maniable.

Il existe une édition en écriture *grantha* du *Lalitopākhyāna*, difficile à trouver (la bibliothèque de l'Institut français d'Indologie de Pondichéry en possède un exemplaire détérioré où manque la page de titre; 184 pages in-12), mais qui a un texte nettement plus satisfaisant et même un commentaire pour le *maṅgalaśloka*. Nous citerons en exemple ce vers et son commentaire anonyme:

> «astu vaḥ śreyase nityaṃ vastu vāmāṅgam aiśvaram /
> yatas tṛtīyo viduṣām turīyaṃ tat paraṃ mahaḥ //

(éd. en *nagarī*: «naḥ» au lieu de «vaḥ», «-gasundaram» au lieu de «-gam aiśvaram», «tṛtīyas tu» au lieu de «turīyaṃ tat»).

aiśvaram īśvarasaṃbandhi *vāmāṅgaṃ* vāmaśarīrarūpaṃ *vastu* saṃvidrūpaṃ paratattvaṃ vaḥ śreyase 'stu, saṃvidrūpaśrīlalitāmbikāyā ardhanārīśvaraparameśvaravāmāṅgarūpatvāt/ yadvā *vāmāṅgaṃ* svecchāparigṛhītasarvalāvaṇysamudāyātmakastrīrūpaṃ *vastu* śrīlalitāparameśvarīty arthaḥ/*va* etadgranthapaṭhanaśravaṇaparānāṃ *śreyasa* aihikāmuṣmikasakalaśreyaḥprāptaye '*stu* bhavatv iti prārthanāyāṃ loṭ/*yato* vastuno *viduṣāṃ* lalitāsvarūpābhijñānāṃ *tṛtīyas* tritvapūrakaḥ kāmaḥ, dharmārthakāmā ity arthaḥ, *turīyaṃ* kaivalyaṃ ca bhavati/ yadvā *viduṣām* anāvṛtanityajñānānāṃ brahmaviṣṇurudrāṇāṃ tritayaṃ bhavati, nikhilajagannidānabhūtāyā lalitāyās trimūrtijanakatvāt/*turīyaṃ* trimūrtibhyo vyatiriktaṃ *paraṃ* sarvotkṛṣṭaṃ *mahas* tejorūpaṃ vastu vaḥ śreyase 'stu//

Le commentateur de ce vers propose plusieurs explications. Il prend d'abord «vāmāṅgam» comme sujet, «aiśvaram» et «vastu» en étant deux qualifiants: «la partie gauche (*vāma*)

d'Īśvara qui est réalité suprême». Il interprète que la réalité suprême est la conscience pure et qu'il s'agit de la déesse Lalitāmbikā qui est une partie du corps d'Ardhanārīśvara. Ensuite il propose une autre interprétation où «vastu» est le sujet, «vāmāṅgam» en étant un qualifiant; le sens est alors: «la réalité suprême qui a pour corps une femme (vāmā)» c'est-à-dire «par qui a été adoptée la forme d'une femme qui est l'agrégat de toutes les beautés»; il s'agit de Lalitā Parameśvarī. Ce groupe de mots est sujet de «astu śreyase vaḥ» et le commentateur glose «vaḥ» par: «pour vous qui êtes occupés à la récitation et à l'audition de ce livre», «śreyase» par «pour l'obtention de tous les biens suprêmes en ce monde et dans l'autre»; «astu» est un impératif exprimant la prière. Pour le deuxième hémistiche le commentateur propose encore deux explications. Dans la première il prend le relatif «yataḥ» comme ayant pour antécédent «vastu»; «bhavati» est sous-entendu et a pour sujet «tṛtīyaḥ» l'ordinal qui est pris comme signifiant non pas le seul terme qui complète une série de trois, mais comme figurant cette série et comme référant ainsi aux trois fins de l'homme *dharma, artha, kāma*. Il coordonne à cette série le terme «turīyam» «quatrième» comme référant à la délivrance. Dans cette interprétation le génitif «viduṣām» signifie le destinataire des bienfaits de la déesse: «pour ceux qui connaissent l'essence de Lalitā». Dans une autre interprétation «viduṣām» est complément de nom de «tṛtīyaḥ» pris encore comme figurant la série de trois (tritaya); le sens est «la triade de ceux qui savent». Et cela est interprété comme référant à la triade des dieux, Brahman, Viṣṇu, Rudra, doués de connaissance en ce que leur faculté de connaissance éternelle n'est pas voilée, selon la conception tantrique qui reconnaît à toute âme la connaissance éternelle et universelle, mais qui la considère comme voilée par la *māyā* ou autre entité chez les hommes, mais non chez les âmes supérieures que sont les dieux. Il y a donc référence ici à la *trimūrti* qui est née de la déesse, selon la conception tantrique caractéristique du présent texte. Dans cette interprétation le sens de la relative est «de qui est née la triade de ceux qui ont la connaissance (les dieux)». «Turīyam» est alors construit en dehors de la proposition relative. Le commentateur le prend avec les mots «paraṃ mahaḥ» comme qualifiant «vastu» le sens étant: «la réalité suprême, quatrième (c'est-à-dire différente de la *trimūrti*), supérieure, faite de lumière». Il ne glose pas «nityam» et «tat». Le premier mot se construit comme adverbe avec «astu» ou comme qualifiant de «vastu» comme le prend le traducteur M. Tagare; le deuxième est l'adjectif démonstratif qualifiant de «vastu» et antécédent attendu de «yataḥ». Jugeant la lecture de l'édition *grantha* beaucoup plus satisfaisante à tous points de vue, appréciant l'explication judicieuse et appropriée du commentateur de ce vers difficile, nous proposerons la traduction suivante: «Puisse cette partie gauche de Śiva, réalité, (ou: cette réalité śivaïte à corps de femme,) suprême, lumière, de laquelle, pour ceux qui savent, naissent les troisième et quatrième fins de l'homme, (ou: quatrième d'où naît le troisième des dieux doués de connaissance,) vous apporter le bien suprême». Nous maintenons la traduction de «tṛtīyaḥ» par «troisième», tout en acceptant que le mot peut très bien impliquer la triade. Mais il y a peut-être dans cet emploi une intention de l'auteur d'évoquer particulièrement le troisième *puruṣārtha*, le *kāma*, ou le troisième dieu, Rudra. La déesse qui est l'objet de cet ouvrage est en effet envisagée, cela sera dit dans les vers qui suivent, comme celle qui a son temple à Kāñcī et a là le nom de Kāmākṣī «dont le regard satisfait les désirs»; d'autre part celui des trois dieux qui a la relation la plus étroite avec elle dans la mythologie est bien Śiva. Il était donc approprié de mettre en valeur l'un ou l'autre de ces troisièmes termes des deux triades envisagées.

P.-S. Filliozat

l'épisode de Paraśurāma, mais ignore le *Lalitā-māhātmya*. Le *Nārada-* est estimé être de date récente. L'accrétion du *Lalitā-* est donc la plus tardive de toutes. M. Tagare étudie ensuite dans son introduction la composition de l'ouvrage, en particulier sa manière de traiter les cinq *lakṣaṇa* en quatre *pāda*, puis en examine la position religieuse. La mythologie śivaïte y a une grande part, mais moins importante que dans le *Vāyu-*. L'amplification a été non sectaire, faite de nouveaux éléments sivaïtes, visnuïtes et *śākta*. Elle a été très composite. On note en particulier l'introduction du mythe de Kṛṣṇa et Rādhā dans l'épisode de Paraśurāma. M. Tagare soupçonne ici une interpolation venant de milieux tantriques (p. lxv). Pārvatī est dite menacer de quitter la demeure de Śiva, si ce dernier n'agit pas contre Paraśurāma. Śiva médite, invoque Kṛṣṇa qui vient avec Rādhā, laquelle réconcilie Pārvatī avec Paraśurāma. Le *Lalitā-* est de toute évidence un texte d'inspiration tantrique *śākta*, sans doute du Sud de l'Inde en raison de ses références multiples à la figure de Kāmākṣī vénérée à Kāñcī. M. Tagare note l'importance des développements relatifs au *dharmaśāstra*, notamment sur le sujet des rites *śrāddha*.

Il déplore plusieurs fois l'absence de solide base textuelle pour son travail de traduction et d'élucidation. Il ne précise pas de quelle édition il s'est servi. C'est sans doute celle de M. J. L. Shastri publiée en 1973 par Motilal Banarsidass (*Brahmāṇḍa Purāṇa of Sage Kṛṣṇa Dvaipāyana* Vyāsa (with Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses), xvi et 295 pages in-4°). Ce texte reproduit l'édition du *Lalitopākhyāna* publiée sous forme de *pothī* par Śrīkṛṣṇadāsa-śreṣṭhin à la Veṅkaṭeśvara Press (Bombay, 1912, 6 et 162 folios oblongs). Que ce soit dans le corps du *purāṇa* ou dans le *Lalitopākhyāna* les corruptions de détail sont très nombreuses et les phrases inintelligbles ne sont pas rares. M. Tagare le signale et déclare avoir recouru au texte parallèle du *Vāyu-* pour élucider des passages corrompus. Il indique par des crochets des passages qu'il a restitués. Il a ainsi tiré le meilleur parti possible d'un texte très mal établi et difficilement maniable.

Il existe une édition en écriture *grantha* du *Lalitopākhyāna*, difficile à trouver (la bibliothèque de l'Institut français d'Indologie de Pondichéry en possède un exemplaire détérioré où manque la page de titre; 184 pages in-12), mais qui a un texte nettement plus satisfaisant et même un commentaire pour le *maṅgalaśloka*. Nous citerons en exemple ce vers et son commentaire anonyme:

> «astu vaḥ śreyase nityaṃ vastu vāmāṅgam aiśvaram /
> yatas tṛtīyo viduṣām turīyaṃ tat paraṃ mahaḥ //

(éd. en *nagarī*: «naḥ» au lieu de «vaḥ», «-gasundaram» au lieu de «-gam aiśvaram», «tṛtīyas tu» au lieu de «turīyaṃ tat»).

aiśvaram īśvarasaṃbandhi *vāmāṅgaṃ* vāmaśarīrarūpaṃ *vastu* saṃvidrūpaṃ paratattvaṃ vaḥ śreyase 'stu, saṃvidrūpaśrīlalitāmbikāyā ardhanārīśvaraparameśvaravāmāṅgarūpatvāt/ yadvā *vāmāṅgaṃ* svecchāparigṛhītasarvalāvaṇysamudāyātmakastrīrūpaṃ *vastu* śrīlalitāparameśvarīty arthaḥ/*va* etadgranthapaṭhanaśravaṇaparānāṃ *śreyasa* aihikāmuṣmikasakalaśreyaḥprāptaye '*stu* bhavatv iti prārthanāyāṃ loṭ/*yato* vastuno *viduṣāṃ* lalitāsvarūpābhijñānāṃ *tṛtīyas* tritvapūrakaḥ kāmaḥ, dharmārthakāmā ity arthaḥ, *turīyaṃ* kaivalyaṃ ca bhavati/ yadvā *viduṣām* anāvṛtanityajñānānāṃ brahmaviṣṇurudrāṇāṃ tritayaṃ bhavati, nikhilajagannidānabhūtāyā lalitāyās trimūrtijanakatvāt/*turīyaṃ* trimūrtibhyo vyatiriktaṃ *paraṃ* sarvotkṛṣṭaṃ *mahas* tejorūpaṃ vastu vaḥ śreyase 'stu//

Le commentateur de ce vers propose plusieurs explications. Il prend d'abord «vāmāṅgam» comme sujet, «aiśvaram» et «vastu» en étant deux qualifiants: «la partie gauche (*vāma*)

niveaux, avec un retour à plus d'humanité pour le Rāma incarné, avec une plus grande richesse et un plus grand pouvoir d'attraction sur les autres niveaux. Il souligne l'ampleur de vues de Tulsī Dās qui a offert à l'Inde du XVIe siècle une image plus totale, accessible au cœur autant qu'à l'intellect, un objet de dévotion par l'amour, les actes du culte, mais aussi par la connaissance, un objet accessible et transcendant à la fois, une image de Dieu et Dieu même. Il a rassemblé toutes les idées et sentiments forts émis à propos de Rāma, leur a donné une expression plus accessible que tout autre. Il a fait le triomphe de Rāma dans le Nord de l'Inde. Les sources de Tulsī Dās ont été bien étudiées. M. Whaling fait un bref tableau de cet héritage qui inclut même le mouvement des Sant. Le *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa* qui n'est pas perdu, est sans doute une des sources les plus importantes que Tulsī Dās ait utilisées et qu'il mentionne lui-même. La publication récente de l'ouvrage (*Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa, Poorva Khand*, edited by Dr. B. P. Singh, English Introduction by Dr. V. Raghavan, Vishwavidyalaya Prakashan, Varanasi, 1975, 21, 62, 38 et 974 pages in-8°) permet maintenant une étude plus précise de cette influence et infirme des spéculations antérieures. Le *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa* situé au XIVe siècle par V. Raghavan a voulu réaliser pour Rāma ce que le *Bhāgavatapurāṇa* avait fait pour Kṛṣṇa. Il a ainsi préparé le chemin pour la formation de la religion rāmaïte du Nord de l'Inde, pendant du Kṛṣṇaïsme, et à laquelle Tulsī Dās a donné une bible. M. Whaling insiste sur la popularité de Tulsī Dās. Il le situe avec justesse non pas comme fondateur de secte ou comme réformateur des formes extérieures de la religion, mais comme un inspirateur intérieur qui par son ouvrage a amené l'idée religieuse du rāmaïsme dans l'esprit et le cœur de tous les Indiens du Nord, qui n'a pas formé une secte, mais qui a fait que «Rāma est devenu le mot général pour Dieu dans le Nord de l'Inde et que le symbole Rāma est parlant pour différentes gens à différents niveaux».

M. Whaling est théologien et historien des religions. Il s'intéresse à Rāma, non pas seulement pour lui-même, mais pour sa structure théologique, pour l'évolution de celle-ci dans le temps et pour la comparaison avec d'autres conceptions indiennes ou européennes. En appendice il avance quelques idées intéressantes sur la parenté structurelle et les différences des *avatāra* que sont Rāma, Kṛṣṇa et le Christ. Le Christ est entièrement homme et entièrement Dieu, il est la seule incarnation et est donné comme tel dans son église dès ses origines. Rāma et Kṛṣṇa en revanche sont bien des incarnations, mais où un partage de l'humanité et de la divinité se fait par parties non toujours égales suivant les conceptions à diverses époques. Le Rāma de Vālmīki est entièrement homme, est aussi Dieu, mais ne reçoit pas de culte en tant que tel; celui de Tulsī Dās est entièrement Dieu, est objet de dévotion et de culte, mais son humanité est en retrait. D'autre part la reconnaissance de ces figures de héros comme *avatāra* de Dieu a été longue dans l'histoire, surtout pour Kṛṣṇa. Et ils ne sont pas des *avatāra* uniques. M. Whaling achève son livre par une proposition de dialogue entre religions, sur une base théologique, à savoir la conception de Dieu «sauvant le dévot de Rāma par le lotus du pied de cet *avatāra*, comme il sauve le Chrétien par la croix et la résurrection du Christ», l'idée de Dieu «s'appropriant le Chrétien en le Christ, le dévot de Rāma en Rāma».

P.-S. FILLIOZAT

Sanskrit Dramas of Kulasekhara: A Study, Dr. N. P. Unni, Kerala Historical Society, Trivandrum, 1977, 220 pages in-8°.

On connaissait depuis longtemps les deux pièces de théâtre, *Tapatīsaṃvaraṇa* et *Subhadrādhanañjaya*, du roi Kulaśekhara par les éditions qu'en a données T. Ganapati Sastri en 1911 (Trivandrum Sanskrit Series N° 11) et en 1912 (même série N° 13) respectivement, avec de plus un excellent commentaire dû à Śivarāma. Ces pièces remarquables n'avaient cependant pas suscité l'intérêt qu'elles méritent. L'étude qu'en a fait maintenant N. P. Unni leur rend justice et même va plus loin en ce qu'elle nous révèle ce qu'il appelle un âge d'or du théâtre sanskrit du Kerala. M. Unni connaît intimement ce théâtre, les textes anciens sanskrits et malayalis, ainsi que les troupes d'acteurs traditionnels qui ont conservé jusqu'à nos jours le style ancien de représentation et de mise en scène. Il nous fait, à partir d'un matériel de base sûr et authentique, revivre d'une façon précise et frappante pour l'imagination ce qu'était le théâtre dans une province des plus originales de l'Inde et combien pénétrée en même temps de culture sanskrite.

Il commence par présenter la figure de l'auteur. Il a son mot à dire sur le problème très controversé de l'identité de trois Kulaśekhara. Ce nom est en fait un titre de rois qui gouvernaient la région de l'estuaire du Periyāṟu, région du moderne Kōṭuṅṅallūr (Cranganore). Il est d'abord le nom d'un Āḻvār qui est connecté à cette région par deux attestations: l'une du *Bhāgavatapurāṇa* qui mentionne la «pratīcī mahānadī» identifiable au Periyāṟu comme lieu d'intense floraison de *bhakti* viṣṇuïte, dans un passage reconnu comme visant les Āḻvār (J. Filliozat, *Les Dates du Bhāgavatapurāṇa et du Bhāgavatamāhātmya*, Indological Studies in Honour of N. Brown, New-Haven, 1962, p. 73); l'autre du *Pirapanta-cāram* de Vedānta Deśika qui (strophe 8, Śrī Tēcikappirapantam, Tañcāvūr, 1958) connecte Kulacēkarāḻvār avec Vañcikkaḷam identifié à l'ancien Mahodayapuram et qui est encore le nom d'un village près de Kōṭuṅṅallūr. Kulaśekhara est ensuite le nom de l'auteur de la *Mukundamālā*. La connection de celui-ci avec le même Mahodayapura est attestée par le fait qu'une inscription tamoule précédée d'un vers de ce poème de dévotion à Viṣṇu a été gravée au XIIIe siècle à Pagan en Birmanie à la prière d'un Malayali résident de Mahodayapuram. Une version du dernier vers de la *Mukundamālā* mentionne deux amis de son royal auteur, Ravi et Lokavīra. Enfin Kulaśekhara est le nom de l'auteur de deux pièces de théâtre où il se présente comme roi du Kerala ayant pour capitale Mahodayapura et dont le *bharatavākya* est une profession de foi viṣṇuïte. La parenté par la résidence et par la dévotion à Viṣṇu a conduit certains à voir sous ce nom une seule personnalité. M. Unni pour sa part distingue nettement l'Āḻvār auteur du *Perumāl Tirumoḻi*. Mais il incline à identifier l'auteur de théâtre et celui de la *Mukundamālā* en s'appuyant sur le fait que Ravi, ami de ce dernier, est le nom du père de Vāsudeva, auteur du *Yudhiṣthiravijaya*, etc., dont il accepte qu'il fut patronné par le roi auteur dramatique. Sur le problème de la date de ce dernier il y a eu aussi une controverse. M. Unni le résout en s'appuyant d'une part sur un commentaire des deux pièces d'un auteur anonyme exactement contemporain du roi et qui cite un ouvrage du roi Bhoja (1005–1054 A. D.), la *Vaijayantī* de Yādavaprakāśa (env. 1000 A.D.), etc., d'autre part sur une référence à l'auteur des pièces dans un commentaire de l'*Amarakośa* composé par Sarvānanda en 1159 A.D., ce qui situe Kulaśekhara entre 1050 et 1150.

Les deux pièces ont pour source deux épisodes célèbres du *Mahābhārata*, Mais l'auteur a transformé l'histoire, fait du mythe une intrigue de théâtre dont le moteur est le *rasa*.

M. Unni fait une analyse de l'intrigue, des caractères à la manière occidentale et aussi de la composition en *saṃdhi*, des sentiments en *śṛṅgāra*, etc. selon le canon indien. Il a un chapitre sur l'art du dialogue, la qualité littéraire, les influences des grands auteurs, etc. Mais le plus novateur de son étude est sans doute la présentation qu'il fait avec précision de documents fort précieux sur la mise en scène de ces pièces. Car le roi Kulaśekhara ne fut pas seulement auteur; il fut aussi acteur et metteur en scène. Le texte est en fait une partie mineure dans l'art dramatique indien. Le Kuṭiyāṭṭam, théâtre sanskrit du Kerala, est en fait un spectacle de théâtre total où le texte du dialogue n'est que la base de développements musicaux, mimés et dansés d'une part, d'amplifications littéraires d'autre part qui sont surtout le fait du *vidūṣaka* chargé non seulement de son propre rôle, mais aussi de doubler tous les personnages pour donner une traduction et souvent une contrepartie en malayali de leurs divers rôles. M. Unni compare ce type de théâtre à l'Aṅkiyā Nāṭ d'Assam. Il donne ensuite plusieurs exemples précis de représentations de vers ou de passages des pièces de Kulaśekhara d'après des documents qui en sont peut-être contemporains. On a en effet la chance de posséder deux manuels de pratique théâtrale, *Āṭṭaprakāra* et *Kramadīpikā* supposés avoir été écrits par Tolan qui selon la tradition des acteurs du Kerala aurait été un homme de théâtre attaché à Kulaśekhara. Les exemples cités par M. Unni font apparaître le texte sanskrit comme un simple squelette d'un spectacle aux possibilités d'amplifications et improvisations les plus diverses. Un vers décrit l'héroïne avec une suite d'épithètes qualifiant ses yeux. Chaque épithète est décrite par le mime. L'épithète «añjanasnigdham (brillants par le collyre)» est le prétexte d'une description de toute la toilette du visage. Le langage de la mimique par le visage et les mains est suffisamment élaboré pour que la construction du vers, le nombre, le genre des mots, la nature des composés, etc. soient présentés. Cette gestuelle est un véritable commentaire. L'amplification parlée (ou chantée ?) est elle aussi un commentaire. On remarque l'usage de questions pour introduire un nouveau terme du vers à expliquer, ce qui est aussi une habitude du commentaire écrit. Ces développements ont pour première conséquence d'allonger la durée du spectacle, à tel point qu'un seul acte est le sujet de plusieurs jours, parfois de plus d'un mois de représentation.

La tradition du Kerala attribue au roi Kulaśekhara et à Tolan une réforme du théâtre, c'est-à-dire la fixation de ce mode de mise en scène, de ce style qui auraient été préservés jusqu'à nos jours, en particulier l'introduction de l'usage du malayalam et le rôle énorme donné aux interventions extérieures à la pièce par le *vidūṣaka*. M. Unni met cette tradition en question en s'appuyant sur un texte de dramaturgie anonyme appelé *Naṭāṅkuśa* qui critique sévèrement les acteurs pour les libertés qu'ils prennent par rapport au texte sanskrit, pour l'usage immodéré du malayalam, la vulgarisation, etc. Or ce même auteur marque beaucoup de respect pour Kulaśekhara. Ce n'est donc pas la réforme de ce roi qu'il critique, mais une forme excessive ultérieure. Cette critique pourrait s'appliquer à l'œuvre de Tolan aussi. Et l'on pourrait être tenté de faire de Tolan le représentant de cette forme ultérieure. M. Unni cependant refuse d'aller contre la tradition qui attache Tolan à Kulaśekhara et propose de voir dans le metteur en scène un contemporain plus jeune de l'auteur royal.

Il existe encore un document des plus remarquables pour comprendre l'art de Kulaśekhara. C'est un commentaire anonyme sur les deux pièces, intitulé *Vyaṅgyavyākhyā*. Son auteur raconte lui-même au début avoir été appelé par le roi qui lui montra ses compositions, les lui joua, prit son conseil pour la mise en scène et lui demanda de rédiger un commentaire exposant le sens suggéré par son texte. Le sens suggéré dans ce cas est l'amplification d'un

vers ou d'une phrase du texte en une scène pleine d'éléments nouveaux. On voit de très près par ce commentaire la liaison entre texte écrit qui n'est qu'un schéma et représentation sur scène qui est une création. On voit par là que Kulaśekhara a volontairement composé un schéma pour une amplification à laquelle il a dû participer lui-même, qu'il tenait son texte pour un squelette d'une œuvre infiniment plus ample à réaliser sur scène. On peut inférer de cet exemple, comme d'ailleurs de la théorie du *Nāṭyaśāstra* dans la ligne duquel cet art du Kerala s'inscrit très bien, que le théâtre sanskrit doit se comprendre de cette manière, que les textes que nous en avons et qui nous paraissent déjà si bien organisés et abondants de matière, ne sont en fait que le support d'un théâtre dont on a peine à imaginer la richesse.

D'après ce commentaire du sens suggéré, c'est-à-dire d'après ce compte rendu de mise en scène, M. Unni estime que la réforme due au roi Kulaśekhara se limite à cet art de l'amplification en sanskrit, et que l'introduction du malayalam et de la liberté donnée au *vidūṣaka* est un fait plus récent. Il cite ce commentaire d'après un manuscrit conservé à Trivandrum. Il est très souhaitable que ce texte puisse être édité et publié prochainement. C'est en effet une chose infiniment précieuse pour le philologue que de disposer d'une source contemporaine aussi précise et rieche pour se représenter la conscience que l'auteur avait lui-même de la portée de son texte.

P.-S. FILLIOZAT

Eric TROMBERT, *Catalogue des périodiques en langue chinoise de la Bibliothèque de l'Ecole des langues orientales*, Paris, Bibliothèque de l'Ecole des langues orientales, 1982, 169 pp.

Faisant en quelque sorte suite au catalogue des *Périodiques en langue chinoise de la Bibliothèque nationale* dû à Marie-Rose Séguy (Paris, Bibliothèque nationale, 1972), le catalogue d'Eric Trombert totalise 532 numéros de périodiques à la date de décembre 1979. Il est ainsi permis d'espérer disposer, dans un avenir plus ou moins proche, de catalogues recensant les principales collections de périodiques chinois conservés en France.

La partie la plus ancienne de la collection de la Bibliothèque de l'Ecole des langues orientales était déjà connue, bien que de manière incomplète, par le *Catalogue des périodiques chinois dans les bibliothèques d'Europe*, rédigé par Yves Hervouet il y a maintenant plus de 25 ans (Paris-La Haye, Mouton, 1958).

Comme le répertoire de M.-R. Séguy, le catalogue d'Eric Trombert offre plusieurs tables: outre les tables des titres et des collectivités, on y trouve une table systématique (et chronologique) fort utile. On constate rapidement que l'ensemble des périodiques ne comporte que bien peu de séries complètes ou largement représentées, à l'exception de journaux officiels des années 1920–1930 ou du *Xiaoshuo yuebao* (*The Short story magazine*). Au contraire, on y repère un grand nombre de numéros isolés qui rendent la collection plutôt fragmentaire. De cette disparité, pourtant, se dégagent certains ensembles, tel que celui qui est relatif au Mouvement du 30 mai 1925, représenté par 22 titres qui ont pu faire l'objet d'une étude particulière (Nicole Dulioust, «Quelques aspects de la presse parallèle chinoise pendant le Mouvement du 30 mai 1925», in *Cahiers d'études chinoises*, 1, 1980, pp. 81–144).

Si l'on peut regretter que certains périodiques conservés aient échappé au récolement (peut-être lors de la réorganisation de la Bibliothèque), il ne s'agit certainement que de

quelques numéros, qui pourtant permettent parfois de rectifier quelques erreurs de la «bible» du traitement des périodiques chinois qu'est le catalogue collectif des périodiques en Chine, *Quanguo zhongwen qikan lianhe mulu* (Pékin, 1961): par exemple, le *Tushu huibao*, bulletin d'éditeur de la Commercial Press de Shanghai, dont la publication se serait arrêtée en janvier 1924, mais dont il existe à la Bibliothèque de l'Ecole des langues orientales des numéros postérieurs, en particulier de 1934, mais aussi de 1926, 1927 et 1931, non signalés dans le catalogue de cette bibliothèque.

Les avantages de catalogues précis, comme celui d'Eric Trombert, ne sont plus à démontrer, non seulement pour les recherches de sciences humaines et sociales, mais plus singulièrement pour les recherches sur les mouvements idéologiques et sur l'organisation par laquelle ils transparaissent, c'est-à-dire la presse et l'édition, dont l'histoire a été trop souvent exclusivement liée à l'étude de la littérature. La publication d'un tel catalogue ne peut qu'encourager les travaux consacrés à l'étude systématique de périodiques ou d'organismes d'édition (parmi les travaux récents, il faut signaler, outre le numéro 1 des *Cahiers d'études chinoises*, qui porte spécialement sur la presse, les thèses de 3e cycle d'A. Curien sur les revues destinées à la jeunesse ou de J. Nivard sur *Funu zazhi, The Ladies' journal*).

Jean-Pierre DRÈGE

Panuti H.M. SUDJIMAN (éd), *Adat Raja-Raja Melayu*, Jakarta, Universitas Indonesia Press, 1983, XVI-279 pp.

Le texte présenté ici en édition critique: le *Adat Raja-Raja Melayu*, ou «Coutumier Royal Malais», est une description détaillée des principales cérémonies concernant la personne des souverains, dont on sait précisément dans quelles conditions il fut rédigé. En 1779, le Gouverneur hollandais de Malacca, P.G. de Bruyn, commanda au Capitaine des Malais de la ville cet exposé des fêtes de cour qu'il voulait faire traduire en néerlandais à l'intention d'un noble de la mère-patrie. Le Capitaine lui-même, se sentant peu compétent en la matière, s'adressa à un fonctionnaire religieux «et grâce à lui, tous les gens de Malacca furent délivrés de la honte» (de ne savoir répondre). La connaissance de ces rites et coutumes n'était donc pas très répandue, ce qui n'est pas pour surprendre puisqu'il s'agissait de cérémonies de cour et que, d'autre part, le Sultanat était tombé aux mains des Portugais en 1511, puis des Hollandais en 1641.

Ce coutumier pourtant, ainsi que le note l'éditeur, est d'un grand intérêt pour la connaissance des Sultanats malais sur une longue période et sur un territoire étendu. D'autres textes, en effet, attribuent la codification du cérémonial aux premiers Sultans de Malacca, dans la première moitié du XVème siècle, et ces règles furent par la suite adoptées par les Sultans malais, dans la Péninsule ou les Détroits, qui voyaient dans le Sultanat de Malacca la source de leur légitimité.

Il n'est rien resté de la traduction néerlandaise, si elle fut jamais effectuée. Le texte malais original a également disparu, mais Farquhar en avait fait faire une copie en 1817 (le manuscrit «F» de la présente édition, conservé à la Royal Asiatic Society de Londres et dont il existe une copie à Leyde) et G.H. Huttman s'était procuré vers la même époque une autre copie, peut-être également effectuée d'après l'original (le Ms «J», de la Bibliothèque nationale de

Paris). Un autre manuscrit («A», de Singapour) conserve le même texte, copié sur on ne sait quelle chaîne de modèles aujourd'hui perdus. Ce texte fut, au cours des copies successives, augmenté d'un Appendice réunissant diverses règles d'étiquette et recettes artisanales. Les cinq derniers manuscrits (pour ne pas faire état d'un codex incomplet) qui nous restent du *ARRM* contiennent cet Appendice dans des versions sensiblement différentes.

Mme Panuti Sudjiman (professeur à la Faculté des Lettres de l'Université Indonesia) a choisi d'éditer le texte dans son entier, mais en marquant bien la différence entre les deux parties: le «Texte Principal», seul contenu dans l'original de 1779, est édité d'après le Ms F qui semble le plus ancien et le meilleur, tandis que les «Paragraphes Additionnels» sont édités à part, d'après le Ms C (conservé à la School of Oriental and African Studies de Londres) qui est le meilleur des cinq manuscrits contenant cet Appendice.

Ph.S. van Ronkel, en 1929, avait déjà édité le *ARRM* et, bien qu'il n'en connut pas alors tous les manuscrits, il avait fait exactement le même choix, utilisant F et C comme textes de base. Cette édition, devenue rare, était en caractères arabes et donc d'usage limité. Mme P.S. donne une édition en transcription latine beaucoup plus soignée que la première et qui s'accompagne en outre d'un commentaire comparatif en anglais éclairant fort utilement le texte sur bien des points.

Le «Texte Principal» décrit neuf types de cérémonies concernant la famille royale: septième mois de grossesse; naissance; coupe des cheveux à l'âge de quarante jours; fiançailles; mariage; couronnement; accomplissement d'un vœu; enterrement, commémorations du décès.

A la suite de son édition, Mme P.S. donne de cette partie un synopsis, puis un commentaire qui permettront aux non-malayophones d'avoir accès à la matière du texte. Celui-ci contient une mine d'informations pour l'anthropologie historique. On notera par exemple l'importance des bains et des rituels, le rôle des femmes dans le protocole lors des négociations précédant le mariage, la codification des cadeaux, la nature de certains divertissements (notamment la participation des communautés étrangères: bateleurs tamouls, théâtres chinois et siamois, danseurs javanais et balinais et encore des représentations animées par les Sasak, Bugis, Makassar, gens de Sumbawa et de Palembang), l'intervention par deux fois de femmes atteintes de *latah* (mimétisme pathologique), la symbolique de certains objets rituels (notamment des végétaux: riz, feuilles de bétel, noix de coco...) et bien d'autres éléments encore de ces rites de passage. Il est tout aussi remarquable, comme le note l'éditeur, qu'il ne soit pas fait allusion à la circoncision du prince.

D'un point de vue linguistique également, ce texte, précisément daté, est d'un grand intérêt, car il fournit de façon normative le vocabulaire des objets cérémoniels, sans parler de la titulature et de l'étiquette des terme d'adresse. Le *ARRM* n'est pas à proprement parler une œuvre littéraire. On y trouvera cependant la source de certains clichés littéraires qui se retrouvent dans d'autres œuvres et l'on remarquera qu'il est à son tour contaminé par de semblables clichés.

Mme P.S. ne commente pas de la même manière son édition des «Paragraphes Additionnels». Il peut être utile de signaler le contenu de ces treizes courtes notices: de la nature du roi; un conte illustrant la chance (*tuah*); le système nobiliaire; titulature de la noblesse; étymologie populaire du mot *Melayu* et qualité malaise fondamentale (la contenance); les fleurs citées en littérature; des objets et emblèmes réservés à la famille royale et de l'étiquette en présence du roi; l'étiquette du langage envers le roi et les ministres; modèles épistolaires;

quelques recettes d'artisanat, en particulier divers types de dorure; recettes de poudres pour armes à feu; comment nettoyer une poêle; lexique de quelque 80 mots.

Ces addenda constituent donc une source très riche également. L'éditeur ne leur a pas accordé le même commentaire qu'au «Texte Principal», pour la raison sans doute qu'on n'en connaît pas précisément l'origine.

Introduction, édition, commentaires et apparats critiques sont présentés avec le plus grand soin et fournissent ainsi une source extrêmement précieuse nantie de tout l'appareil nécessaire à sa compréhension et son utilisation.

Il reste à dire un mot sur la méthode philologique adoptée par Mme P.S. dans la mise au point de cette édition. N'ayant pas eu accès généralement aux manuscrits originaux, l'éditeur ne donne de ceux-ci qu'une description sommaire. Il expose ensuite très brièvement les résultats de la comparaison des Mss et en dresse un stemme dont le lecteur ne peut comprendre comment il découle nécessairement de cette comparaison. Par la suite, ayant conclu que A, F et I d'une part, B, C, D, E et J d'autre part, constituaient deux groupes distincts, l'éditeur ne fournit en apparat critique à son édition de F que les variantes de A et I, si bien que, là encore, le lecteur ne peut entièrement juger le travail accompli.

Il se trouve que van Ronkel, dans son édition de F, donnait les variantes de C, mais probablement incomplètes. Cette édition elle-même pose un problème: van Ronkel, selon toute apparence, a voulu donner une édition diplomatique du Ms F. Or, entre son édition et celle de Mme P.S., il existe un nombre considérable de différences qui ne peuvent s'expliquer que par la négligence de l'un des deux éditeurs. Ces différences sont souvent sans conséquence sur le sens (orthographe, prépositions, conjonctions ...), mais sont parfois importantes comme les oppositions *telor/telah*, *pertuanan/perempuan*, *mengapa/mengadap*, etc. L'examen des deux textes semble montrer que les négligences sont chez van Ronkel; on aurait aimé cependant que le doute fut levé par Mme P.S. elle-même. L'examen des erreurs effectuées par un précédent éditeur peut nous aider à comprendre le travail des scribes et à affiner celui des éditeurs.

A l'aide des apparats critiques de ces deux éditions, on peut se faire une idée plus précise des divers états du texte. Il me semble que le stemme proposé par Mme P.S. devrait être modifié en plusieurs points, dont le principal est la position du Ms A que Mme P.S. a largement utilisé pour amender les erreurs de son texte de base. Ce stemme en effet ne rend pas compte de la parenté des Mss A et C (et E) par opposition à F (et I). Cette parenté aurait dû conduire à accorder autant d'attention aux variantes de C qu'à celles de A, plus même si l'on examine par ailleurs certaines caractéristiques de ce dernier manuscrit. La lecture des variantes de A en effet montre clairement le travail du copiste (qui n'est autre que Abdullah le Munshi) pour parfaire son modèle: il corrige un mot, en explique un autre, améliore des tournures et formalise le style dans un souci de clarté et de classicisme. Cette copie d'Abdullah n'est pas parfaite (il s'y trouve une dittographie de 6 lignes par exemple); elle est dans l'ensemble excellente, mais doit certainement beaucoup au copiste.

Plus important peut-être est la méthode d'émendation adoptée. La majorité des éditeurs de textes malais, lorsqu'ils se posent le problème, s'accordent à affirmer qu'il est impossible de restituer un état du texte antérieur aux manuscrits dont nous disposons. Les copistes ont introduit tant de contaminations et de conjectures, ils ont corrompu leurs modèles par tant de négligences et d'inventions, qu'il serait vain de vouloir reconstituer un quelconque archétype. Chacun se fixe donc pour but l'édition critique d'un manuscrit de base – et se retrouve

néanmoins confronté aux notions de lieu variant, de faute et de critères d'émendation. Or à quoi bon dresser un stemme si l'on ne s'en sert pas? Dans un certain nombre de cas, le stemme peut et doit servir à la restitution d'une leçon correcte.

On peut en trouver des exemples simples dans les «Paragraphes Additionnels» du *ARRM*. Pour cette partie prise isolément, le stemme de Mme P.S. est le suivant (fig. 1); sans doute devrait-il être légèrement modifié (fig. 2):

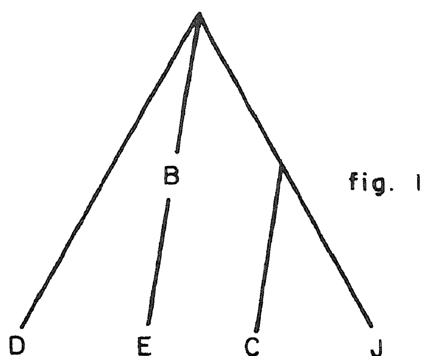


fig. 1

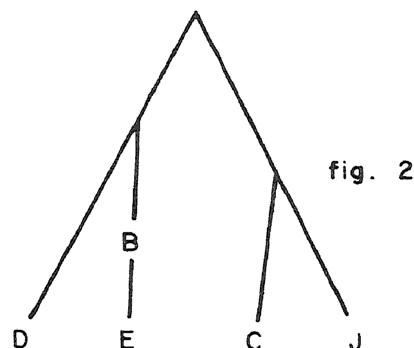


fig. 2

Dans les deux cas de figure, on peut conclure que, lorsqu'une leçon du manuscrit de base C est douteuse, il faut la remplacer par la leçon BDJ≠C. Par exemple, p.c 49 n. 26, il fallait corriger C = *anak-beranak* par BDEJ = *beranak*. A l'inverse, il est impossible d'adopter une leçon de E à l'encontre de BCDJ, comme c'est le cas p.c 52 n. 4.

Ces réserves sont de peu d'importance en regard de l'excellent travail accompli par Mme P.S. et de la qualité du texte qu'elle nous propose. Elles n'ont d'autre but que de montrer le travail théorique qui reste à faire dans le domaine de la philologie malaise (et tout aussi bien, semble-t-il, dans celui des autres littératures écrites indonésiennes). Les méthodes éprouvées de la philologie classique ne lui sont sans doute pas directement applicables; cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de méthode.

L'ouvrage de Mme P.S. est publié par l'Université Indonesia, trois ans après une autre édition critique malaise: la *Hikayat Sri Rama* par Mme Achadiati Ikram et plus de vingt ans après l'édition du *Asrar al-insan* par Mme Tudjimah. Il faut se féliciter que des éditeurs scientifiques participent au renouveau d'intérêt considérable qui se manifeste actuellement en Indonésie pour les éditions de textes «classiques». Le nombre des manuscrits à mettre au jour est immense et les universitaires auront fort à faire pour marquer la voie.

Henri CHAMBERT-LOIR

C. SKINNER, *Ahmad Rijaluddin's Hikayat Perintah Negeri Benggala*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, 198 pp.

Dans sa thèse publiée en 1963,[1] C. Skinner faisait connaître un poème malais inédit sur la Guerre de Makassar. Le texte qu'il présente aujourd'hui n'a certes pas la même valeur de découverte ni le même intérêt historique; il apporte toutefois un éclairage utile sur une période

[1] *Sja'ır Perang Mengkasar (The Rhymed Chronicle of the Macassar War) by Entji' Amın*, edited and translated by C. Skinner. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1963.

clef de l'histoire littéraire malaise, en même temps qu'il pose une multitude de problèmes d'ordre linguistique.

Cette «Description du Bengale» est l'œuvre d'un auteur malais d'ascendance tamoule: Ahmad Rijaluddin ibn Hakin Long Fakir Kandu, qui suivit de Penang à Calcutta en 1810 un commerçant anglais du nom de Robert Scott. Cet Ahmad Rijaluddin est un personnage énigmatique. Dans un précédent article,[2] C. Skinner avait montré que deux Chulia (musulmans originaires de l'Inde du Sud) de Penang: Ahmad et Ibrahim, avaient visité Calcutta en 1810 et avaient consigné par écrit leurs impressions de voyage; son sentiment était alors qu'il s'agissait d'un seul et même personnage connu sous deux noms différents. Un examen des rares manuscrits existants lui fait penser aujourd'hui qu'il s'agit de deux auteurs distincts, probablement deux frères. La comparaison des écritures, à vrai dire, n'est pas un argument très convaincant, car le manuscrit de Ahmad Rijaluddin n'est pas forcément de sa main. Mais à comparer globalement le texte de celui-ci (quelque soixante pages imprimées) avec le court fragment (en traduction anglaise) que nous connaissons d'Ibrahim, on est a priori convaincu qu'il ne peut s'agir du même auteur.

Alors que le second se singularise par un ton délibérément subjectif et anecdotique, ainsi que par des références répétées à son origine, Ahmad Rijaluddin au contraire se définit par son impersonnalité. Sa «Description» est manifestement un ouvrage composé. C. Skinner a d'ailleurs clairement démontré dans un second article[3] à quel point le livre était structuré et stéréotypé: les descriptions, l'une après l'autre, de sept établissements anglais rencontrés d'aval en amont le long de la Hugali (Hoogly River) suivent un schéma identique et révèlent de la sorte l'image idéale qu'avait l'auteur d'une ville. En évoquant successivement et dans des termes bien souvent semblables, le «roi», le fort, le palais, le marché, le quartier des prostituées, puis les lieux de culte, les résidences et la campagne, Ahmad Rijaluddin nous apprend autant sur son idée de la ville que sur la réalité des établissements qu'il a visités. Il y a peut-être même de la part de notre auteur un effort délibéré de systématisation, une volonté de couler ses tableaux successifs dans un moule unique, car C. Skinner a pu dresser également. (id., P. 479) le schéma en quatre parties suivi sept fois de suite (avec de légères exceptions) dans la description des maisons closes!

Cet effort de composition a pour résultat une œuvre littéraire qui, selon nos critères modernes, paraît excessivement médiocre, car dénuée d'originalité dans la pensée comme dans le style. C'était peut-être à l'inverse une qualité pour son époque: ayant fait du réalisme le but de son œuvre, Ahmad Rijaluddin rendait tribut néanmoins aux valeurs classiques par un normativisme qui s'exprime dans les moules préconçus qu'il impose à sa description comme dans les clichés littéraires anciens qu'il emploie sans vergogne. Jugeant aujourd'hui le style de cet auteur, nous aurions tendance à applaudir à ses rarissimes images originales (comme par exemple, p. 42: «Ce palais est si haut que si vous en regardez le sommet, le turban vous tombe de la tête», ou «ils ont des yeux comme des œufs de poule et des moustaches où pourraient se percher des oiseaux») et à dédaigner l'emploi de comparaisons éculées (comme p. 120: «ce champ est recouvert d'un fin gazon *comme si l'on y avait étalé un tapis*», ou p. 134: «elles se parent alors de leurs plus beaux atours *comme des paons faisant la roue*»). Il est probable que le goût de l'époque prisait au contraire ces stéréotypes qui permettent de rapporter une réalité nouvelle à un modèle préétabli, en même temps qu'ils

[2] C. Skinner, «The Author of the Hikayat Perintah Negeri Benggala», *B.K.I.* 132, 1976, p. 195–206.

[3] C. Skinner, «Transitional Malay Literature: Part 1, Ahmad Rijaluddin and Munshi Abdullah», *B.K.I.*, 134, 1978, p. 466–487.

soulignent une communauté de culture. Il est curieux de lire entre les lignes la rigueur de ces modèles de pensée, alors que l'impression la plus frappante qui se dégage du texte lui-même est justement la curiosité et la tolérance de l'auteur.

A l'exception de quelques brefs passages historiques, l'ouvrage est purement descriptif, sans aucune remarque générale, aucun jugement ou souvenir personnel, aucune comparaison même avec le milieu d'origine de l'auteur. Il se trouve des détails intéressants dans les deux descriptions de *tabut* (p. 72 et 136: fête du premier mois musulman en commémoration de Hasan et Husein, que l'on retrouve sur la côte ouest de Sumatra où elle représente une influence indienne tardive), dans l'éloge de l'administration et de la puissance anglaise, dans le récit de la conquête de l'Ile Maurice puis de Java, voire dans l'attention obsesionnelle pour les quartiers louches, mais dans l'ensemble ce texte n'apporte rien à la connaissance du Bengale ni à celle du monde malais et c'est sa seule existence qui a une signification dans l'histoire de la littérature malaise.

Ahmad Rijaluddin appartient à cette première génération d'auteurs malais (avant même Abdullah bin Abdulkadir dont on fait toujours le pivot essentiel) qui, en Péninsule comme dans l'Archipel, au début du XIXème siècle, se posent soudain en observateurs. Sous l'impact de l'influence occidentale, un grand nombre d'écrivains se font les témoins de la réalité contemporaine. Tous ne sont pas des «étrangers» en contact étroit avec les puissances coloniales, comme c'est le cas de notre auteur, de Abdullah bin Abdulkadir (deux Chulia de Péninsule) ou encore de Abdullah al-Misri (un Arabe de Palembang). C'est un même mouvement de modernisation mais plus complexe qui amène un auteur de Bima à consigner dans un long poème narratif les événements qu'il a vécus et qui ont marqué son île natale entre 1815 et 1820[4]: la motivation est nouvelle, mais le style par plus d'un point rappelle celui du poème de la fin du XVIIème siècle édité justement par C. Skinner. De même l'apparition, quelques décennies plus tard, de la littérature «sino-malaise» fait appel à d'autres influences étrangères dans un milieu social différent. Il ne fait pas de doute que de ce point de vue, la publication de la «Description du Bengale» fixe utilement une pierre supplémentaire de cette mosaïque complexe et l'on souhaite que C. Skinner donne suite à son intention d'éditer d'autres textes de cette période, notamment des inédits d'Abdullah bin Abdulkadir. Dans l'état actuel des études malaises, toute nouvelle édition est bienvenue, car elle permet d'une part d'acquérir une connaissance de première main d'un texte nouveau parmi le nombre, encore très réduit, d'œuvres correctement éditées, et parce qu'elle vient s'ajouter d'autre part au corpus linguistique qui seul permettra une étude diachronique de la langue.

Ces éditions posent par elles-mêmes des problèmes multiples. C. Skinner ne disposait que d'un seul manuscrit pour mettre au point le texte de la «Description», manuscrit dont le style médiocre et l'orthographe parfois incohérente ne permettaient pas de résoudre toutes les questions de vocabulaire ou de syntaxe. C'est ainsi que des expressions fautives comme *bernamanya* (p. 84) ou *sampailah ke benua ke Benggala* (p. 142) doivent demeurer non corrigées. On peut penser de même que le mot *punya* (p. 44: *daripada segala negeri punya*) est une faute d'orthographe pour *pun*. Chaque éditeur est amené à faire certains choix dans ses principes de transcription, afin de rendre évidentes les particularités de son manuscrit sans le surcharger de notes. L'orthographe officielle adoptée en Malaisie et en Indonésie en 1972 est cependant suffisamment claire et précise dans la majorité des cas et l'on ne saisit pas la nécessité de transcriptions telles que *'adat, ta'luk, ra'yat*, ou *kadzi*, ou *bernyaga*, ou *mulaï*,

[4] Cf. H. Chambert-Loir, *Syair Kerajaan Bima*, Jakarta, E.F.E.O., 1982, coll. Textes et Documents Nousantariens vol. III.

tepermanaï, ou encore l'alternance *seékor, seékur*. Est-il utile par ailleurs de maintenir le signe 2 de reduplication? Pourquoi à l'inverse ne pas introduire de guillemets dans le texte romanisé? Autant de détails qui, pris séparément, sont bien sûr insignifiants, mais tendent à introduire entre la langue de XIXème siècle et celle d'aujourd'hui des différences artificielles sans rapport avec leurs disparités réelles.

Le texte de la «Description» est constellé de mots ourdous qui ont certainement demandé à l'éditeur de laborieuses recherches. Les mots sont le plus souvent assez fidèlement reproduits d'après leur prononciation originale. Les toponymes comparativement sont rendus de façon assez libre et leur identification n'était pas toujours facile.[5] Il est surprenant de constater la facilité avec laquelle l'auteur emploie des vocables inconnus en Malaisie – à moins qu'il n'ait justement destiné son texte à un commanditaire anglais familier à la fois de la langue malaise et du Nord-Est de l'Inde. Il est assez probable en effet que Ahmad Rijaluddin a rédigé sa «Description» à l'intention, voire à la demande de Robert Scott avec qui il voyageait, ou de l'un des administrateurs et savants anglais qu'il eut maintes fois l'occasion de rencontrer (cf. Skinner, 1976): John Leyden et Th. St. Raffles.

Après une courte introduction reprenant de ses deux articles précédents quelques caractéristiques essentielles de l'œuvre et de son auteur, C. Skinner expose (pp. 12–16) les principes orthographiques de son auteur qu'il divise en traits «généraux» et «régionaux». Il s'agit plus que de simple orthographe puisqu'il s'y mêle des alternances de sourdes et sonores qui peuvent avoir valeur phonologique, ainsi que des remarques d'ordre grammatical. Parmi les traits généraux, on retiendra par exemple l'insertion d'un *alif* superflu après un *wau*. C. Skinner cite deux exemples (p. 12 et 20): *kota* écrit *k-w-a-t* et *cembul* écrit *c-m-b-w-a-l*. Il semble s'en trouver d'autres: p. 64, *lambat lawan* n'est certainement autre que le mot composé usuel *lambat laun* et, p. 36, in fine, le mot *buat* vaut sans doute pour *buta*: d'une part ce mot convient mieux dans l'énumération *jin dan peri dewa-dewa indera cendera ... syaitan*, d'autre part il ne semble pas que *buat syaitan* puisse signifier «playing the devil's own tricks». Le vocabulaire de la «Description» est également intéressant, car l'abondance des énumérations donne lieu à l'emploi d'un grand nombre de substantifs dont beaucoup sont des emprunts et parce que certains termes malais sont employés dans des contextes divers qui permettent d'en cerner le sens. Relevons par exemple l'emploi constant de *mari* dans le sens de «venir» (cf. *mari berniaga, pergi mari, mari kepada*, etc.)[6]

Parmi les traits régionaux, l'élément le plus marquant est propre à la prononciation de Kedah (lieu de naissance probable de Ahmad Rijaluddin): la disparition d'une consonne «avalée» par la nasale qui la précède: c'est ainsi que *membeli* et *jendela* sont prononcés *et écrits: memeli* et *jenela*.

A la suite de cette introduction (et de deux cartes: le cours inférieur de la Hoogly et la ville de Calcutta) vient l'édition du texte qu'accompagne en vis-à-vis une traduction anglaise légèrement elliptique mais précise et vivante. Puis des notes extrêmement utiles et enfin le court «Rapport» sur sa visite au palais du gouverneur du Bengale rédigé pa le fameux

[5] Incidemment on peut se demander si l'abondance de ces toponymes n'a pas conduit l'éditeur à rechercher un nom bengali là où n'y avait qu'un mot malais: il semble en effet que l'énigmatique Kaduwa Bajar cité aux pp. 122 sqq soit simplement *kedua bajar* («les deux marchés» décrits p. 122: «un immense marché. . et au-delà un autre marché»).

[6] Tous les mots d'ailleurs ne sont pas élucidés malgré la travail considérable accompli par C. Skinner. Parmi les incertitudes, notons que le mot *sinting* (p. 26 et n. 5) est en fait donné par un lexicographe sous la forme *sunting* (Tugault, *Dictionnaire malais-français*, 1898; cf. l'emploi de ce mot dans H. Chambert-Loir, *op cit.*, p 212 et 231) et que le mot *barid* (p. 34 et n 29) se trouve dans Favre, Tugault, Klinkert et Teuku Iskandar sous la forme *berida*.

«Ibrahim, the son of Candu the merchant» en 1810 et qu'avait publié, dans la traduction contemporaine de John Leyden, la mémorialiste anglaise Maria Graham (*Journal of a Residence in India*, 1813).

Considéré avec les deux articles préliminaires de C. Skinner sur l'œuvre et son auteur, cette édition de la *Hikayat Perintah Negeri Benggala* constitue en somme une contribution à l'étude historique et régionale de la lexicographie malaise en même temps qu'à la période de transition qui a marqué la littérature malaise au début du siècle dernier.

H. Chambert-Loir

Schmidgall-Tellings, A. Ed. & Alan M. Stevens, *Contemporary Indonesian English Dictionary*, Ohio University Press, 1981, Indonesian edition, Medan, 1982, XV–388 pp.

Voici certainement le dictionnaire indonésien le plus utile et en même temps le plus étrange publié ces dernières années. Défini en sous-titre comme «A Supplement to the standard Indonesian dictionaries with particular concentration on new words, expressions and meanings», il est en fait explicitement destiné à mettre à jour et compléter le dictionnaire de J.M. Echols et H. Shadily paru en 1961 (*An Indonesian-English Dictionary*) dont L.C. Damais avait rendu compte dans ces pages (*BEFEO LII*–1, 1964).

En dépit des lacunes et incorrections attentivement relevées par L.C. Damais, le dictionnaire de Echols et Shadily (ci-dessous: E.S.) était, il y a vingt ans, un excellent dictionnaire. Il a été plusieurs fois réimprimé depuis lors, mais jamais remis à jour depuis sa seconde édition de 1963, si bien qu'il est devenu dépassé et de peu d'utilité en comparaison du dictionnaire monolingue de W.J.S. Poerwadarminta (*Kamus Umum Bahasa Indonesia*, abrégé en KUBI, que L.C. Damais commentait dans le même compte-rendu et qui joue en Indonésie le même rôle que le Petit Larousse en France).

Ce «Supplement» (ci-dessous: S.T.S) est donc le bienvenu. Il ne sera pas toutefois d'un usage aisé, puisqu'il faudra consulter tout d'abord E.S. (qui utilise l'orthographe d'avant 1972), puis ce volume de près de 400 pages (en nouvelle orthographe bien entendu) dont les trente dernières pages sont elles-mêmes un additif au «supplément».

Un sondage effectué sur la lettre «G» dans les deux dictionnaires (710 entrées dans E.S. et 592 dans S.T.S) montre que, des entrées de E.S. le nouveau dictionnaire reprend et détaille 35%, tandis que par ailleurs il apporte l'équivalent de 48% d'entrées nouvelles. On voit donc l'importance de ce «supplément». Si l'on prend la peine de combiner les corpus des deux dictionnaires, on dispose ainsi pour cette lettre «G» de 1052 entrées différentes, dont 44% dans E.S. seul, 32% dans S.T.S. seul et 24% dans les deux.

Afin de rendre plus aisée l'utilisation de ce corpus éclaté, il aurait été souhaitable de multiplier dans S.T.S. les renvois internes ou à E.S. et tout autant de distinguer typographiquement les entrées nouvelles de celles qui figuraient déjà dans E.S.. Les renvois internes sont rares; ils auraient dû servir également à ne donner que sous une forme «standard» la définition d'un mot attesté sous plusieurs orthographes. Cf. par exemple *abelur/hablur, akaunting/akonting, ijin/izin, jaman/zaman, siomoy/somoy* (alors que manque la forme la plus courante: *siomay*). Du fait de l'effort de «standardisation de la langue» (*pembakuan bahasa*, une locution certes absente de cet ouvrage) consenti ces dernières années par le gouvernement, des graphies comme *abelur* et *akaunting* par exemple sont de

plus en plus ressenties comme de simples fautes d'orthographe et l'on est tenu de les consigner pour aide-mémoire et non comme des entrées à part entière. Il en va de même d'orthographes utilisant la graphie *dh* (*dholim, glidhig*) qui désignent des mots arabes ou javanais non ou mal assimilés.

Contrairement à son aîné, le S.T.S. introduit des distinctions entre les homonymes, c'est-à-dire que les mots d'orthographe identiques mais provenant de racines différentes font l'objet d'autant d'entrées.

Les dérivés d'un mot-base sont bien entendu commentés sous ce mot. Il se trouve cependant un certain nombre d'incohérences. C'est ainsi que l'on trouve les entrées *réken* et *beréken*)sans doute empruntés séparément au néerlandais: *rekenen* et *berekenen*), mais que le second est à nouveau défini sous le premier comme s'il en était dérivé par le préfixe *ber-*; ou encore les deux entrées *pakat* et *sepakat* (alors que le second dérive du premier). De même les entrées *bebuahan, dedemenan, gerètan, ngalor, ngelonèng, ngelentuk* et *tahlilan* sont en réalité des mots dérivés.

Suivant en cela les dictionnaires précédents, S.T.S. réserve un cas particulier aux mots dérivés à l'aide d'affixes d'origine étrangère (préfixes *pra, swa, tuna*; suffixes *man, wan, wati, isme, isasi*, etc.). La raison en est que, affixes d'emprunt, ils sont loin d'être aussi productifs que les affixes nousantariens et qu'ils n'ont pas de fonction grammaticale, mais seulement sémantique. Le mot *sejarahwan*, pour ne prendre qu'un exemple, fera l'objet d'un article séparé, tandis que les autres dérivés de la même base (*bersejarah, menyejarahkan, kesejarahan*) seront groupés sous *sejarah*. Il serait plus cohérent en réalité, afin de donner une idée globale des possibilités, des procédés et des fonctions de la dérivation d'une base, de regrouper sous une seule entrée toutes ses formes affixées, c'est-à-dire de commenter sous les bases correspondantes des mots comme *gerilyawan, karyawan, sosiawan* ou *wisatawati*.

Il est vrai qu'on ne peut être trop normatif en la matière, car pour d'autres suffixes qui de même sont de plus en plus productifs de nos jours, la chose serait difficile à juger. Dans le cas des suffixes *isme* et *isasi* par exemple, il est parfois impossible de savoir si la suffixation est un fait de morphologie indonésienne ou si le mot suffixé a été importé tel quel. Pour ce qui est des mots en *isme*, certains cas sont évidents: *kelontongisme* («consumérisme») ou *mumpungisme* («opportunisme») sont bien sûr des créations indonésiennes, mais dans d'autres cas, le mot base et le mot dérivé ont été empruntés indépendamment l'un de l'autre et ne sont donc pas, en indonésien, dérivés l'un de l'autre (cf. *sosial/sosialisme, eksklusif/eksklusivisme*). De même pour les mots en *isasi* («isation»), le mot *gèntèngisasi* (action de recouvrir de tuiles une toiture) est un dérivé proprement indonésien, tandis que les mots *spésial* et *spésialisasi* sont entrés séparément dans le vocabulaire.

Le S.T.S. est beaucoup plus idiomatique que le E.S.; on y trouve un très grand nombre de formes régionales ou argotiques, d'expressions, locutions, images passées dans l'usage. Les auteurs ne font qu'une allusion extrêmement vague à leurs sources («we have collected material from recent newspapers, periodicals and scholarly publications written by Indonesians as well as from recorded conversations»). Les exemples de vocables ou expressions cités dans un contexte ne sont pas nombreux, mais ils sont toujours excellents et bien traduits. La source des exemples n'est pas citée; les auteurs ont eu accès pourtant à des stocks de vocabulaire qu'on ne trouve dans aucun autre dictionnaire et dont une partie a dû être recueillie oralement. C'est le cas par exemple des nombreux mots vulgaires, du jargon das chauffeurs de bus de Jakarta ou des dockers de Tanjung Priok, des termes à la mode chez les adolescents de la capitale (*balola, cihuuuiii, sibi, wakuncar...*) et de l'argot des drogués

(plus de quinze termes cités dont certains, «techniques», sont des mesures: *balok, cekak, cik, mata*; d'autres des termes argotiques pour désigner les produits interdits: *boat, dadah, hitam, pakpung, sagu...*)

Les mots régionaux sont multipliés; certains désignent un fait régional (et ne peuvent donc être traduits en indonésien, pas plus qu'en anglais: noms de danses, cérémonies, bateaux, titres, etc.; leur présence dans un dictionnaire dépend seulement de leur occurence possible dans un discours indonésien); d'autres désignent des concepts généraux, mais leur forme est propre à une région et l'on suppose qu'ils ont été inclus ici parce qu'ils sont utilisés sur place dans un contexte linguistique indonésien. Cette dimension régionale est l'une des qualités du dictionnaire, car les lexicographes d'une façon générale décrivent l'indonésien parlé à Java au détriment des variétés dialectales. L'indonésien n'est nulle part plus parlé qu'à Java; c'est là que paraissent la plupart des publications indonésiennes et c'est là que naturellement sont effectuées les enquêtes linguistiques. Mais les lexicographes ont trop tendance à rejeter comme non indonésiennes des formes inconnues à Java et il est d'autant plus précieux de trouver ici des vocables précisément localisés depuis Sumatra jusqu'à la Nouvelle Guinée.

La définition de l'indonésien: sur quel critère décider qu'un mot est indonésien ou non, est rendue excessivement difficile par le contact des multiples langues régionales utilisées quotidiennement par les locuteurs indonésiens. La diglossie est ici usuelle et chaque Indonésien pour ainsi dire possède un stock de vocabulaire «régional» (c'est-à-dire de sa langue maternelle) qu'il lui est loisible d'utiliser dans un contexte indonésien pour exprimer un concept que l'indonésien (ou l'Indonésien) ignore, ou souvent pour donner une certaine connotation à son discours. Le phénomène est très fréquemment conscient et permet à des locuteurs de se reconnaître comme appartenant à telle ou telle culture régionale. Cette situation entraîne un grand nombre de contaminations, de barbarismes, ainsi que d'emprunts et l'on se doit de faire la distinction entre les mots régionaux passés dans l'usage et couramment employés même par des personnes non issues de la région en question, des mots qui conservent une valeur étrangère.

Pas plus que E.S., les auteurs n'ont tenté de donner des indications étymologiques. Cela se comprend vu qu'il aurait fallu réimprimer un très grand nombre des entrées de E.S. dans le seul but d'indiquer leur origine et que par ailleurs les recherches dans ce domaine demeurent embryonnaires. Le matériau cependant est d'ores et déjà important (dictionnaires de Wilkinson et KUBI; listes des mots d'origine arabe, chinoise, portugaise, etc.) En indonésien moderne, l'étymologie conditionne énormément la connotation des mots et leur sphère d'emploi. A défaut d'une indication précise d'origine, il était donc indispensable de cerner autant que possible les connotations. Beaucoup de mots apparaissent comme synonymes à voir leur traduction anglaise, alors qu'ils ne sont absolument pas interchangeables. Ainsi des nombreux numéraux chinois recensés: ils sont couramment utilisés, dans la capitale notamment, mais ne le sont pour ainsi dire qu'oralement et pour compter de l'argent. Les pronoms personnels exigent quelque précisions: *andika, engko, ente, ngana* et *sampeyan* sont simplement traduits par «you», alors qu'ils recouvrent à peu près la gamme de «tézigue» à «votre honneur». Paradoxalement le pronom *you*, effectivement employé, est défini avec plus de détail; il aurait été bon aussi de compléter les définitions de E.S. s.v. *anda* et *lu* et d'ajouter le pronom néerlandais *U* qui est un «vous» poli et affecté à l'adresse des étrangers. Les mots *aja, ing, inggih, kolonuwun*... sont purement javanais et ne peuvent s'introduire dans un discours indonésien qu'avec une intention particulière; de même des mots soudanais *acan, kabèh, mah, punten, sadèrèk*..., ou encore arabes *alf, fi, iqra*... C'est le cas a fortiori des

très nombreuses expressions (en particulier javanaises et arabes) citées et traduites sans commentaire, comme si elles appartenaient linguistiquement à l'indonésien. Des phrases comme *khotibun nas biqrodi uqulihim* (ar.: il faut s'adresser à quelqu'un en fonction de sa faculté à comprendre), ou *suwargo nunut naroko katut* (jav.: au paradis l'un avec l'autre, en enfer tous deux, c'est-à-dire «pour le meilleur et pour le pire») sont peut-être comprises par une partie de la population, mais n'ont pas de place dans un «dictionnaire de l'indonésien contemporain». On pourrait multiplier les exemples à l'envi: *salé katé maapin sajé* est purement jakartanais; quant aux mots néerlandais *Bedrijfsreglementeringsordonnantie* ou *Spaanse vlieg*, ils appartiennent peut-être à la culture indonésienne, mais certainement pas à la langue. Nombre d'articles du S.T.S. relèvent de la catégorie des «pages roses» du Petit Larousse, plutôt que d'un dictionnaire proprement dit.

La question se pose sans cesse en feuilletant ce volume de savoir sur quels critères ont pu se fonder les auteurs pour inclure telle ou telle forme lexicale. Quelle signification linguistique peuvent avoir des entrées comme *mitnaitsyo* (midnight show), *odekolonyo* (eau de Cologne) ou *olrait* (all right) ? S'il s'agit de réalisations phonétiques, pourquoi ces mots plutôt que cent autres plus ou moins écorchés et s'il s'agit d'emplois écrits, à partir de quelle fréquence a-t-on enregistré (et donc défini comme «indonésiens») les emprunts étrangers et les orthographes fantaisistes? Rien n'autorisait semble-t-il à faire place à des entrées comme *Makbet* (Macbeth) ou *Sèkspir* (Shakespeare).

Les auteurs paraissent avoir voulu expliquer tous les mots et locutions pouvant intervenir dans un article ou une conversation courante et qu'un locuteur indonésien est censé comprendre. Aussi n'ont-ils pas hésité à inclure nombre de noms propres, de formules dialectales, voire non-indonésiennes, d'expressions plus ou moins usuelles et d'orthographes parfois aberrantes.

A l'article *kota* («ville»), presque dix fois plus long que celui de E.S., sont donnés les surnoms d'un grand nombre de villes d'Indonésie: Bogor par exemple est surnommée ville de la pluie, de la science, du Jardin, des amandiers, de Pajajaran et des retraités... L'article *hari* («jour») recense systématiquement les jours célébrés par diverses institutions, provinces ou corps de métiers. On est à la limite de la lexicographie, mais cette masse d'informations sera évidemment très utile. D'autres articles sont particulièrement développés (*ahli, alat, ilmu, kapal, sakit, surat*...) dans lesquels est tenté un effort pour cerner avec exactitude la terminologie indonésienne dans des domaines techniques, médicaux, administratifs, etc. On dispose là de listes tout à fait uniques et qui sont d'autant plus précieuses que bilingues: un terme technique en effet s'y trouve précisément identifié par un équivalent étranger, là où les définitions de KUBI ne parviennent pas toujours à cerner le concept.

En regard de la surabondance de termes et expressions dialectaux ou idiomatiques, un survol du dictionnaire permet de constater que manquent encore un grand nombre de mots ou locutions courants. Pour ne citer que des significations non recensées de mots figurant dans E.S. et S.T.S., mentionnons: *berbudaya* «cultivé, civilisé», *mamang* «(vue) brouillée», *ciut nyalinya* «perdre courage, se dégonfler», *becus* «capable, compétent», *mati* «à fond, fixe, inamovible», *mematikan* «fixer», *kenapa* «quoi?, pardon?», *pakai* «coucher avec», *perma* «passer à tabac», *pikiran* «souci, préoccupation». Il serait aisé par ailleurs de trouver dans d'autres dictionnaires spécialisés, voire simplement dans le dictionnaire de Poerwadarminta, un grand nombre de mots non signalés. Sans parler de l'insoluble problème des sigles et acronymes qui ne cessent d'envahir la presse: le plus récent dictionnaire des sigles et acronymes indonésiens ne compte pas moins de 270 pages.

Les locutions citées sont nombreuses et leur traduction est d'une façon générale excellente. Il en va de même de la traduction des maximes; on peut regretter toutefois que le sens littéral de celles-ci ne soit pas donné, car si une maxime anglaise peut en rendre parfaitement l'intention, elle en perd à tout coup l'image. De «*Banyak jalan kalau hendak pergi ke langgar*» («Beaucoup de chemins mènent à la mosquée») à «All roads lead to Rome», il y a plus qu'un pas.

En dépit d'un effort pour compléter et préciser les définitions de E.S., un certain nombre de traductions demeurent inexactes. On en relèvera quelques unes en passant, afin d'illustrer la difficulté qu'il y a à définir correctement le vocabulaire indonésien actuel, faute d'un matériau lexicographique suffisant. *cowo(k)* n'est pas un «boy friend», mais un «garçon»; *krèmpèng* n'est pas «émacié», mais «maigre, longiligne». A partir de ces deux mots, les adolescents de Jakarta ont créé l'acronyme *cokrèm*: «garçon grand et maigre». *Belanda didong* n'est pas un «full-blooded Dutchman», mais (à Sumatra au moins) un «Français» (le mot *Didong* viendrait de l'expression «dis donc»!...). *germo* n'est pas forcément féminin, il s'en faut: c'est un «proxénète». *singa laut* n'est pas un «dauphin», mais une «otarie»; *joglo* n'est pas un «chalet», mais une forme particulière de toiture javanaise; *banci, bencong, wadam* et *waria* ne se définissent pas comme «homosexuels», mais comme «travestis», voire comme «transsexuels»; le second de ces termes est propre au jargon des travestis, comme le sont d'autres termes du dictionnaire: *cintrong* ou *blèndong* par exemple, qui se caractérisent par une finale *ong* (on a de la même manière *polésong, pèntong, ménong* et bien d'autres qui ne sont pas recensés ici) et qui, avec un nombre limité de termes inventés, constituent un argot propre à ce milieu; le mot *blèndong* n'est donc qu'une déformation de *Belanda* et désigne un «étranger, un Blanc» et non un «homosexuel étranger»; il y a ici une confusion entre l'utilisateur du mot et celui qu'il désigne; le mot *wadam* par ailleurs n'est pas un acronyme de *wanita adam*, mais de *Hawa Adam*. Un autre argot dont sont enregistrés quelques termes est celui qui, sous le nom de *prokem* (dérivé de *préman* qui est adapté du néerlandais *vrijman*) s'est répandu à la fin des années 1970 chez les écoliers et étudiants jakartanais; l'un de ses procédés de dérivation à partir de mots indonésiens consiste à éliminer la ou les lettres finales et à introduire l'infixe *ok*; sont cités ici *doku* (de *duit*, «argent, fric») et *Cokin* (de Cina, «chinois») qui sont en effet parmi les plus connus; le mot *sepokat* par contre est défini comme «morphine»; c'est peut-être là une erreur, car «en bon prokem» *sepokat* dérive de *sepatu* et signifie «chaussure». Relevons encore que *kakap* pour «un gros bonnet» n'est pas un terme criminel, mais une expression usuelle; *ratib* est une «litanie» qui n'est pas forcément la répétition de *la ilaha ilallah; sasakala* ne signifie pas «à l'époque de», mais «jadis»; les plantes et fruits, pour finir, sont décrits plutôt qu'identifiés, comme l'avait noté L.C. Damais dans le E.S.

Ces imprécisions sont de peu d'importance en regard de la masse d'informations nouvelles qu'apporte le S.T.S. à la lexicographie indonésienne. Ce dictionnaire, pour conclure, est plus qu'un simple supplément à celui de E.S.: par le nombre des formes dialectales enregistrées (bien qu'encore une fois il eut fallu plus systématiquement les désigner comme telles) et par le fait de son bilinguisme, il vient parfois compléter la somme toujours inégalée de Poerwadarminta et rendra d'immenses services aux traducteurs. Il va sans dire qu'on en a relevé ici les défauts avec plus d'insistance qu'on en a souligné les mérites; ce dictionnaire fera désormais partie de ceux que l'on consulte lorsque le KUBI se révèle insuffisant.

Henri CHAMBERT-LOIR

Philip N. Jenner et Saveros Pou, «A Lexicon of Khmer Morphology», *Mon-Khmer Studies* IX-X, 1980–81, lxii + 524 pp.

Les langues austroasiatiques possédaient autrefois une morphologie originale qui leur permettait, à partir d'un mot de base, d'obtenir des dérivés sémantiques par redoublement, préfixation et en particulier par infixation. Ce procédé était vivant ce qui signifie que tout mot nouvellement introduit dans une langue pouvait subir, selon les besoins, les transformations permises par le mécanisme morphologique. L'influence réductrice des langues monosyllabisantes venues du nord, chinois sur le vietnamien, birman sur le môn et thai sur le khmer (pour ne citer que les trois plus grandes langues de la famille austroasiatique) a figé le mécanisme et simplifié les formes, et aujourd'hui ce système de dérivation n'est plus productif. Cependant, les langues en conservent les marques plus ou moins évidentes selon le degré de réduction monosyllabique et le taux de renouvellement du vocabulaire. En vietnamien, où l'influence du chinois a commencé il y a deux millénaires, on peut trouver au prix d'une analyse poussée quelques rares traces de dérivation. En môn, au contact du birman depuis un millénaire, la dérivation est encore très lisible bien que les rapports phonétiques entre la base et ses dérivés se soient simplifiés. Le khmer, maintenu dans un environnement austroasiatique plus longtemps que les deux autres langues, est resté très conservateur du moins dans sa variété dite «khmer standard» bien rendue par l'écriture. Des mots d'origine sanskrit-pali et plus récemment des mots d'origine thai ont subı la dérivation morphologique, ce qui fait penser qu'elle était encore fonctionnelle vers les XIII-XIVème siècles. On comprend dès lors l'énorme intérêt de l'ouvrage de Philip N. Jenner et Saveros Pou. Le khmer moderne, déjà bien pourvu en dictionnaires et grammaires, vient de s'enrichir de cette étude magistrale qu'est *A Lexicon of Khmer Morphology*, et nul autre que les deux auteurs, khmérisants de renom, n'était qualifié pour la mener à bien.

L'introduction comporte toutes les explications nécessaires et au-delà à la compréhension et à l'utilisation de l'ouvrage: système de translittération, phonétique et phonologie du khmer moderne, système consonantique et vocalique du vieux khmer... Le mécanisme morphologique, l'étude des affixes et de leur fonction y sont, comme il se doit, largement développés. Les outils de cette morphologie sont de trois types: le redoublement (de l'initiale), les préfixes et les infixes. D'une manière générale il est difficile d'assigner une fonction précise à un affixe particulier. Sans vouloir entrer dans les détails, nous ne saurions mieux le faire que les auteurs eux-mêmes, donnons à titre d'illustration les cas les plus remarquables. Le redoublement indique assez bien un fréquentatif. Parmi les préfixes simples, /p-/ est un causatif, /k-/ traduit une intensification et /s-/ indique l'idée de but. Parmi les préfixes complexes, /b*a*n-/ est à la fois causatif et factitif et /k*a*n-/ indique une dépréciation et une diminution. L'infixe /-m-/ est un agentif et /-n-/ un instrumental. Les fonctions des autres affixes sont nombreuses et parfois même difficiles à cerner.

Le *Lexicon* proprement dit comporte 5645 mots dont 1702 bases, constituant autant d'entrées de complexes dérivationnels, et 3943 dérivés. Les bases, classées selon l'ordre traditionnel de l'alphabet khmer, sont données successivement en écriture khmère, en translittération et en phonétique tandis que les dérivés ne sont donnés qu'en translittération et en phonétique. Par exemple, p. 265, sous la base *riana* «étudier» on trouve le dérivé *rapiana* «étude» obtenu par infixation et le dérivé *priana* «enseigner (tr.)» obtenu par préfixation. Un dérivé peut à son tour servir de base pour la formation d'un dérivé secondaire,

ainsi de *priana* dérive *paṅriana* «enseigner (intr.)». Dans certains complexes la base n'a pas d'existence autonome et sa forme se déduit de celle des dérivés. Par exemple, p. 154, *daṃnera* «le vide» et *phdera* «vider» suggèrent *-dera* «vide» (la base non autonome est écrite précédée d'un tiret). Il suffit à l'utilisateur de connaître la base pour obtenir tous les dérivés du même complexe. S'il ne connaît pas la base mais au moins un dérivé il devra d'abord se reporter à l'index des formes du khmer moderne où chaque dérivé du *Lexicon* renvoie à la base du complexe. L'ouvrage indique en plus l'origine sanskrit-pali, les rapprochements avec le thai et accessoirement avec le vieux môn ou d'autres langues môn-khmer voisines et surtout, et c'est là une innovation de la plus haute importance, il donne les correspondances en vieux et moyen khmer précisées par le code d'inventaire de la stèle et sa date si elle est connue. Pour compléter cette richesse un index de formes thai et un index des formes vieux et moyen khmer renvoient à l'entrée de référence. Cet ouvrage fondamental, hautement élaboré, intéressera en premier lieu les khmérisants mais aussi les môn-khmérisants pré-occupés de comparatisme et de reconstruction car ce type de morphologie est présent dans toutes les langues de la même famille. L'inclusion des formes du vieux khmer facilitera le travail des philologues et des historiens de la langue khmère.

Il faut cependant adresser quelques reproches de détail. Tout d'abord les auteurs ont, dans quelques cas, poussé les rapprochements trop loin. Ainsi p. 4, *'aṅkara* «riz décortiqué» (vieux khmer *raṅko*) relève d'une racine largement représentée en môn-khmer et n'a propablement rien à voir avec *kakara* «sédiment, débris» ni avec une quelconque base *-kara* ou *ka*. De même, p. 204, *Kaṃbēṅa* «remparts» (vieux khmer *Kaṃveṅ*) est un emprunt au vieux môn *kummbāṅ / kumbeṅ* et n'est pas à rapprocher de *laṃbēṅa* «lance, javelot» par l'intermédiaire d'une base supposée *-bēṅa*. Les critiques suivantes portent sur les reconstructions proposées pour le vieux khmer. Nous savons que son système graphique, comme celui du vieux môn et du vieux cham, provient d'un modèle indien. Si les signes consonantiques ont pu d'adapter adéquatement au khmer le nombre des signes vocaliques, en revanche, était très insuffisant pour noter sa richesse vocalique et il a fallu attendre une époque relativement récente pour voir, sous l'influence du thai d'ailleurs, une réforme de l'écriture visant à une meilleure adaptation à la phonétique du khmer. Si *e* notait sûrement trois voyelles en khmer angkorien (celles écrites aujourd'hui *e, ē* et *œ*) comme l'ont bien vu les auteurs, il semble qu'ils aient trop fait confiance aux graphies préangkoriennes où *e* notait probablement deux fois plus d'unités vocaliques. A côté de cela une même voyelle a pu être rendue par des graphies différentes. Disons-le carrément, le vieux khmer était très imparfaitement écrit. Quoi qu'il en soit, ces problèmes de reconstruction ne sont pas centraux dans l'ouvrage et ils trouveront leur solution lorsque les études de phonétique historique du khmer seront plus avancées, et si ces tentatives paraissent quelque peu prématurées il faut reconnaître néanmoins qu'elles sont ce qu'il y a de plus approchant jamais proposé jusqu'ici.

Ces critiques n'enlèvent rien aux qualités de l'ouvrage qui marque une étape importante dans les études khmères.

Michel FERLUS
CeDRASEMI-CNRS

Yoshiro IMAEDA, *Histoire du cycle de la naissance et de la mort: Étude d'un texte tibétain de Touen-houang*. 93 pages et 49 planches facsimilé. (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École Pratique des Hautes Études, II, Hautes Études Orientales 15.) Genève et Paris, Librairie Droz, 1981.

Parmi les manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à Paris, à la Bibliothèque nationale, et à Londres, à la British Library, se trouvent huit manuscrits – tous fragmentaires et catalogués sous 9 numéros – étroitement apparentés mais non identiques qui permettent de constituer le texte de la présente «Histoire du cycle de la naissance et de la mort». Le titre tibétain nous est transmis sous deux formes différentes: *skye ši 'khor ba'i chos kyi yi ge le'u* (Pelliot tib. 220) et *skye ši'i 'khor lo'i le'u bstan pa'* (India Office no. 345). Le manuscrit de Londres est seul à fournir en outre un titre quasi indien: *rgya gar gyi skad du saṅ gra dar ma de*, mais dont il semble être impossible de rétablir la forme correcte selon les normes d'un parler indien. (peut-être *saṃsāra-*dharma* ?). Il est du reste probable, comme l'estime Y. I., que le titre «Indien» de ce texte – dont aucun nom d'auteur n'est donné dans les sources – est fictif, et que l'*Histoire* est en fait une composition purement tibétaine. Y. I. suggère que les expressions *skye ši 'khor ba* et *skye ši'i 'khor lo* représentent des équivalents tibétains préclassiques du sanskrit *saṃsāra*, dont l'équivalent tibétain classique normal est *'khor ba* suivant le système officiel de traduction promulgué en 814 dans la *Mahāvyutpatti*; et cette constatation lui sert d'argument pour dater le texte aux alentours de l'an 800 (p. 82). (Voir maintenant aussi R. A. Stein, *BEFEO* 72, pp. 174–5 et p. 183.) La présente publication se compose d'une traduction française – fondée sur les différents manuscrits du texte et, donc, composite – accompagnée d'une introduction, d'une conclusion générale et d'une «transcription collationnée» de la première section du texte tibétain. Dans cette transcription, Y. I. ne tient pas compte du *gi gu* renversé abondamment attesté dans les manuscrits qu'il publie ici en facsimilé.

L'*Histoire* relate le désespoir du *lha bu* Rin chen – fils du roi 'Od 'bar rgyal – lors de la mort inopinée de son père. Un nommé 'Phrull chen Dutara fait alors observer que la mort est le résultat de la «loi» (*chos*) de la naissance et de la mort; mais il avoue ne pas connaître le moyen pour parer à la mort. Voulant pourtant trouver un moyen qui permettrait à son père de revenir à la vie, Rin chen part à la recherche d'un remède approprié; et à cet effet il rend visite à une série de 25 maîtres, dont aucun ne sait cependant lui fournir le moyen qu'il cherche. Mais enfin, dans le pays de Magadha, Rin chen rencontre Śākyamuni. Celui-ci lui expose le caractère nécessaire, karmique, de la «loi» de la naissance et de la mort; et il explique que les rites mortuaires couramment pratiqués – et surtout les sacrifices funéraires sanglants – sont aussi inefficaces que nuisibles. Comme «remède» contre la mort Śākyamuni propose alors l'Uṣṇīsavijayā-dhāraṇī. - Le motif du pèlerinage qu'effectue Rin chen auprès de cette série de maîtres s'inspire manifestement du pèlerinage spirituel de Sudhana auprès de nombreux *kalyāṇamitra* relaté dans un texte bien connu du Buddhāvataṃsaka, le *Gaṇḍavyūha*, comme le signale Y.I. (p. 18 sq.) qui relève aussi quelques différences entre les deux textes (p. 26 sq.). Du reste, les noms de plusieurs maîtres consultés par Rin chen dans l'*Histoire* et par Sudhana dans le *Gaṇḍavyūha* sont identiques ou très proches, comme le montrent les deux tableaux dressés pp. 28–29.

Écrit sur le verso de deux manuscrits (Pelliot tib. 366–367 et India Office Library no. 151) se trouve un texte intitulé *Lha yul du lam bstan pa* «Enseignement sur le chemin du pays des

dieux», qui a des attaches non pas avec le cycle d'Uṣṇīsavijayā mentionné dans l'*Histoire* mais avec celui de Sarvadurgatipariśodhana (p. 77); Y.I. conclut (p. 75 sq.) que ce texte constitue le troisième volet d'un plus grand ensemble dont le premier aurait été notre *Histoire*. Et, selon Y.I., le deuxième volet serait annoncé en quelque sorte par le mot *bsṅo'ba'* qui figure à la fin de l'*Histoire* dans le Pelliot tib. 218. Cependant, Y.I. ne nous explique vraiment pas pourquoi l'expression *bsṅo ba* doit se rapporter à une deuxième partie (disparue) du plus grand ensemble dont il suppose l'existence. A l'appui de son hypothèse il renvoie (p. 76), pour le «troisième volet», à des textes de Touen-houang traitant du *lha yul* et du *bsṅo ba -sṅos pa* étudiés par Marcelle Lalou et ensuite par Madame A. Macdonald-Spanien; et pour son «deuxième volet» Y.I. renvoie à un texte étudié par R.A. Stein (*JA* 1970, pp. 155–185), mais dont le rapport avec l'*Histoire* n'a pas été établie. Du reste, comme on sait, l'expression *bsṅo ba* sert très régulièrement, notamment à la fin d'un texte, à noter l'action de transférer ou de dédier (skt. *pari-ṇam-*) le bien ou le mérite résultant de l'œuvre de composition ou de copie d'un texte religieux.

Par ailleurs, selon l'opinion de Y.I., l'*Histoire* est une sorte de «Sūtra apocryphe» (p. 81). Dans quelques rites funéraires condamnés par Śākyamuni dans l'instruction qu'il donne à Rin chen, Y.I. croit retrouver des pratiques tibétaines pré-bouddhiques (pp. 17–18, 32, 79, 83) qui seraient (p. 1) les traces de la «religion sans nom» (selon la terminologie de M. R.A. Stein) et de formes religieuses dites *gcug/gcug lag* (selon l'analyse de Madame A. Macdonald-Spanien). Cependant, force nous est d'avouer que, dans un texte comme la présente *Histoire* – qui, comme on l'a vu, daterait selon Y.I. de ca. 800, époque où le bouddhisme était fort répandu au Tibet – il n'est nullement aisé d'identifier, avec toute la certitude souhaitable, des éléments tibétains indigènes et pré-bouddhiques; d'ailleurs, les rites condamnés sont, selon l'*Histoire* elle-même, en large mesure d'origine indienne (voir p. 71 n.). Il n'est pas certain non plus dans quelle mesure il est possible d'affirmer que – comme tel texte chinois provenant de Touen-houang – des sources tibétaines de même provenance reflètent un bouddhisme plus populaire que celui qu'on connaît par ailleurs, et qu'elles représentent une littérature apocryphe qu'on serait en droit d'opposer à la littérature canonique (très bien représentée parmi les manuscrits tibétains de Touen-houang). Dans son effort – fort compréhensible – d'identifier des éléments de la religion indigène populaire et pré-bouddhique dans les textes tibétains anciens, le tibétisant doit éviter de construire des hypothèses d'une très grande envergure sur une base aussi fragile que ces matériaux somme toute assez exigus, et donc d'interprétation très difficile.

Il demeure que ce travail présente le très grand intérêt de montrer comment, à l'époque la plus ancienne que nous connaissions de la civilisation tibétaine, les Tibétains employaient des thèmes littéraires et des matériaux d'origine indienne, et comment ils mettaient ceux-ci à contribution en les adaptant à leurs besoins.

Espérons que M. Imaeda, à qui nous devons déjà plusieurs articles précieux sur l'histoire du Canon tibétain, pourra bientôt compléter la présente publication en faisant paraître une édition, basée sur tous les fragments manuscrits accessibles du texte tibétain, des deux autres sections de l'*Histoire*, ainsi que des index dont les tibétisants et les spécialistes de Touen-houang auront certainement besoin.

D. Seyfort Ruegg

TABLE DES MATIÈRES

Comptes rendus

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E LUNET DE LAJONQUIÈRE Paris, Leroux, 1901, In-8°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoï, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1915, in-16

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. Inscriptions, par Georges CŒDÈS, **Monuments,** par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1923, in-8°

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoï, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoï, 1929-1943, in-8° T. I, fasc. 1 et 2 — T. II, fasc 1 et 2 — T III fasc. 1 et 2

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoï, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoï, 1933, in-8°

Praehistorica Asiae Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriciens d'Extrême-Orient Hanoï, (1932) » Hanoï, 1932, in-8°

Cahiers de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, nos 1-33 Hanoï, 1934-1944, in-8°

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoï, 1935, in-16

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoï, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT, 2 vol, 1949, in-4°

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND 1 vol., Hanoï-Paris, 1954, in-8° (épuisé)

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955 ; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN Paris, 1958

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER Paris, 1961.

Études anthropologiques tibétaines, par E C. BUCHI, A. GUIBAUT et G OLIVIER. Paris, 1965

La Géographie de l'irrigation sur le Tamilnad, par E. ADICEAM Paris, 1966

Anthropologie des Cambodgiens, par le Dr. Georges OLIVIER, avec la collaboration du Dr. Jean MOULLEC. Paris, 1968. Ouvrage publié avec le concours du C N.R S

La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, par Jean FILLIOZAT, 2e édition Paris, 1975

Le royaume du Laos, 1949-1965, par Jean DEUVE Paris 1985

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JANVIER 1986
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE ORIENTALISTE
À LOUVAIN
Dépôt légal 1e trimestre 1986.